الكاشف عن المحصول
في علم الأصول

تأليف
أبي عبد الله محمّد بن محمود بن عبّاد
العجلي الأصفهاني
المتوفى سنة ٦٥٣هـ

تحقيق وتعليق ودراسة
الشيخ عادل أحمد عبد الموجود
الشيخ علي محمد معوّض

قدم له
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية

بيروت ـ لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon



بسم الله الرحمن الرحيم

البَابُ الثانِي

فِي تَقْسِيمِ الأَلْفَاظِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَهُوَ مِنْ وَجْهَيْنِ:

التَّقْسِيمُ الأَوَّلُ: اللَّفْظُ: إِمَّا أَنْ تُعْتَبَرَ دَلالَتُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تَمَامِ مُسَمَّاهُ، أَوْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا يَكُونُ دَاخِلاً فِي الْمُسَمَّى؛ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ، أَوْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا يَكُونُ خَارِجًا عَنِ الْمُسَمَّى؛ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ: فَالأَوَّلُ هُوَ: «الْمُطَابَقَةُ». وَالثَّانِي: «التَّضَمُّنُ»، وَالثَّالِثُ: «الالْتِزَامُ» [٦٩/ب].

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه قيل: إن دلالة اللفظ: فهم المعنى من(١) اللفظ، أى: للعالم بوضع اللفظ بإزاء المعنى؛ وفيه نظر؛ لأن الدلالة صفة اللفظ؛ فإنا نقول: اللفظ دال على كذا، وفهم المعنى من اللفظ ليس وصفًا للفظ؛ بل هو أمر راجع إلى السامع للفظ العالم بالوضع.

فالصواب أن يقال: إذا قلنا: اللفظ دالٌّ عَلَى كذا، فمعناه: أنه بحالة تفهم السامع العالم بالوضع معنى كذا؛ فالمعنيُّ بدلالة اللفظ: كون اللفظ مفهما لمعناه عند سماع من هو عالم بالوضع، والأول أيضًا مُصْطَلَحٌ عليه.

وإذا اتضح ذلك - فنقول: اللفظ الموضوع لمعنى من المعاني، فإنه يدل على ذلك المعنى بالتفسير المذكور جزما، وهذه الدلالة تسمى: دلالة المطابقة؛ فعلى هذا: كل لفظ وضع لمعنى، فهو يدل على ذلك المعنى مطابقة؛ سواء كان الواضع هو الشرع، أو العرف العامَّ، أو العرف الخاصَّ.

ثم نقول: قد يكون اللفظ موضوعًا لمجموع، فيدلُّ على المجموع مطابقة، وعلى جزء ذلك المجموع تضمُّنًا؛ وذلك أن فهم المجموع بدون جزئه - محال؛ وقد يكون للمعنى الموضوع له اللفظ لازمًا خارجيًّا ينتقل الذهن منه إليه؛ فيدل اللفظ الموضوع للمعنى

---

(١) ينظر: شرح التنقيح (٢٤)، وحاشية شرح السلم صـ(٥٠)، المطلع صـ(١٢)؛ تحرير القواعد (٢٨)، المستصفى ٣/١، روضة الناظر ٥٠/١ - ٥١، شرح الغرة ١٢١ - ١٢٣.

على لازمه الذهنى، ويسمى ذلك بالالتزام. فالدَّالُّ بالمطابقة: كل لفظ وضع لمعنى؛ فإنه[١] يدل على ذلك المعنى مطابقة.

والدال بالتضمُّن: كل لفظ وضع لمجموع؛ فإنه يدل على جزء ذلك المجموع تضمنًا. والدَّالُّ بالالتزام: كل لفظ وضع لشيء له لازم خارج ينتقل الذهن إليه؛ فإنه يدل على ذلك اللازم ذهنا بالالتزام.

وأما قول المصنِّف: [اللفظ][٢]: إما [أن][٣] تعتبر [دلالته][٤] بالنسبة إلى تمام مسماه، أو بالنسبة إلى ما هو داخل فيه -: فاعلم: أن اللفظ الموضوع للمعنى الخاص، فإن بينه وبين ذلك المعنى نسبة؛ ضرورة أن دلالة شيء على شيء تتوقف على تعقُّله مع غيره، فهى إذن من الأمور النسبية؛ فلهذا قال المصنف: إما أن تعتبر[٥] [دلالة][٦] اللفظ بالنسبة إلى تمام مسماه.

وأما مسمى اللفظ: فهو مدلوله الموضوع له اللفظ؛ وذلك كـ«الحيوان الناطق» بالنسبة إلى لفظة «الإنسان»؛ وبه يعرف جزء المسمى، ولازم المسمى ذهنًا.

فنقول: إن اعتبر اللفظ الموضوع للمعنى بالنسبة إلى تمام مسماه - فهو يدل عليه جزما.

وقوله: «فهى المطابقة»[٧] أى: تلك الدلالة تسمى بـ«المطابقة»[٨]، وإن اعتبر بالنسبة

---

(١) فى «أ»: فهو.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: يعتبر.

(٦) سقط فى «ب».

(٧) فالمطابقية: هى دلالة اللفظ على معناه، سواء أكان ذلك المعنى مركبًا أو بسيطًا مثل الذرة؛ ولهذا كان هذا التعريف أشمل من قولهم فى تعريفها: هى دلالة اللفظ على تمام معناه؛ فإن لفظة التمام تشعر بأن المعنى مركب، فلا يشمل المعنى البسيط، وسميت هذه الدلالة مطابقية لتطابق اللفظ والمعنى؛ مثل دلالة لفظ محمد على الذات المشخصة، ودلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

(٨) البحر المحيط للزركشى ٢/٣٧ - ٤٠، التمهيد للأسنوى صـ ٢٤٢، نهاية السول له ٢/٣٢، منهاج العقول للبدخشى ١/٢٣٩، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى صـ ٣٦، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٢٠٠، الإبهاج لابن السبكى ١/٢٠٤، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢/٦، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٨٣، شرح مختصر المنار للكورانى صـ ٦٣،=

إلى ما هو داخل فى المسمى من حيث هو كذلك، أى: من حيث هو جزء منه -: فيدل على ذلك الجزء جزمًا؛ كدلالة الإنسان على الحيوان، وتسمى تلك الدلالة بـ«التضمن»[١]،وإن اعتبر بالنسبة إلى ما هو خارج عن المسمى من حيث هو خارج - فيدل ذلك اللفظ [٧٠/أ] الموضوع لمسماه على لازمه الذهنى جزما، وتسمى تلك الدلالة بـ«الالتزام»[٢]؛ كدلالة الأسد على الشجاعة.

واعلم: أن الشرح المذكور للدلالات الثلاث - لا تكرار فيه؛ فإنا فسَّرنا اللفظ الدالَّ بالمطابقة، وفسرنا دلالة المطابقة، وهما متغايران قطعًا؛ وكذلك فعلنا فى القسمين الآخرين، وقصدنا بذلك زيادة الإيضاح.

واعلم: أنه لابد من الدليل على انحصار الدلالة فى الثلاثة المذكورة؛ فنقول: اللفظ الدال على المعنى بتوسط الوضع - لابد وأن تكون دلالته: إما مطابقة أو تضمنًا أو التزامًا؛ وذلك بمعنى منع الخلوِّ والجمع.

والدليل عليه: هو أن المعنى المدلول عليه بتوسط الوضع المفهوم منه لابد وأن يكون مسمى للفظ، أو لازمًا لمسماه [ذهنا][٣]؛ وهذا لأنه لو لم يكن كذلك لما فهم منه، وإلاَّ لكان فهمه منه دون غيره - ترجيحًا من غير مرجح؛ وذلك محال، واللازم باطل؛ فيلزم أحد الأمرين؛ فإن كان الواقع هو الأول، فهو: دلالة المطابقة؛ وهو أحد الأمور الثلاثة، وإن كان الواقع هو الثانى، فلا يخلو: إما أن يكون اللازم داخلا فى المسمى، أو خارجا عنه بالضرورة، والأول: دلالة التضمن، والثانى: هو الالتزام[٤] فعلم أن اللفظ الدالَّ على

=إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٥٠، الكوكب المنير للفتوحى صـ ٣٨، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٩٨/١.

(١) والتضمنية: هى دلالة اللفظ على جزء معناه؛ كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أم يحسدون الناس﴾ أى: محمدا، فإنه أطلق الناس، وأراد محمدا عليه السلام. ومحمد - عليه السلام - وإن كان فردًا من الناس، إلا أنه جزء من المجموعة للناس، وسميت هذه الدلالة تضمنية لتضمن المعنى لجزئه، وفهم هذا الجزء ضمن المعنى.

(٢) والدلالة الالتزامية: هى دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الذى وضع له اللفظ، ولا يدل اللفظ على كل خارج؛ لأن الخارج عن المعنى لا حصر له؛ لذلك اشترط فى هذا الخارج أن يكون له صلة بالمعنى وارتباط به؛ فلابد أن يكون لازما له.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) أى: دلالة الالتزام.

المعنى بتوسط «الوضع»[١] لابد وأن تكون دلالته إحدى ثلاث؛ وهي: إما المطابقة، أو التضمن، أو الالتزام؛ فهذا دليل على منع الخلو.

وأما بمعنى منع الجمع؛ وذلك لأنه يستحيل أن تجتمع الدلالات الثلاثة باعتبار لفظ واحد، ومعنى واحد بعينهما؛ وإلا لكان الشيء الواحد تمام مسمى الشيء وجزء ذلك المسمى، ولازمه؛ وذلك باطل بالبديهة.

فإذن: قول الأئمة: اللفظ إما دال بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام - منفصلة حقيقية، وقد تم البرهان على ذلك.

برهان آخر يدل على الحصر، ذكره بعضهم؛ وذلك أن نقول: اللفظ الدالُّ على المعنى: إما أن تكون دلالته عليه مطابقة أو لا، فإن كانت دلالته عليه مطابقة، فظاهر، وإن لم تكن دلالته عليه مطابقة: فإما أن تكون دلالته عليه تضمنًا أو لا، فإن كان الأول - يلزم الأمر الثاني، وإن كان الثاني - يلزم الأمر الثالث، وإلاَّ لما كان دالاًّ عليه، والمفروض خلافه. فإن قيل: «لا نُسَلِّم أنه إن لم يكن دالاًّ بالمطابقة، يكن دالاًّ عليه بالتضمن، بل دلالة التضمن - على هذا التقدير - مستحيلة؛ وذلك لأن دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة جزما، ولا وجود للتابع بدون المتبوع.

أو نقول: دلالة المطابقة أعمُّ، ودلالة التضمن أخصُّ، والتقدير انتفاؤها، ويلزم من انتفاء الأعم انتفاء الأخص، فتستحيل[٢] دلالة التضمن [٧٠/ب]؛ على تقدير انتفاء دلالة المطابقة»

قلنا: نحن لا نردد في مطلق اللفظ، ومطلق المعنى؛ بل نقول: هذا اللفظ المعين دل على هذا المعنى بالفرض: فإما أن تكون دلالته عليه مطابقة أو لا: فإن كان الأول، فظاهر؛ ضرورة لزوم دلالة المطابقة، وإن كان الثاني - وهو ألا يكون هذا اللفظ المعين دالا على هذا المعنى[٣] بالمطابقة -: فإما أن يكون هذا اللفظ المعين دالاًّ على هذا المعنى المعين بالتضمن أو لا: فإن كان الأول، فهو دلالة التضمن، وإن كان الثاني، يلزم دلالة الالتزام، وإلا لما كان دالا عليه. وعلى هذا: لا يرد المنع المذكور؛ لأنا ما سلبنا عن اللفظ نفس دلالة المطابقة؛ حتى يلزم ما ذكره من المحال؛ وإنما سلبنا عنه دلالة المطابقة على هذا المعنى، و[لا][٤] يلزم من سلب الخاص سلب العام.

---

(١) في «أ، ب»: المعنى، ولعل الصواب ما أثبتناه

(٢) في «ب»: فيستحيل.

(٣) في «أ، ب»: التعين، والصواب ما أثبتناه.

(٤) سقط في «ب».

وهذا الدليل ضعيف جدًّا؛ وهذا لأنه إنما يلزم من انتفاء دلالتى: المطابقة والتضمن - وجود دلالة الالتزام؛ لو انحصرت الدلالات الثلاثة(١) فى اللغة، والكلام فيه.

تنبيه: واعلم: أن قيد توسط الوضع أخرج دلالة اللفظ على اللافظ؛ فإنها بالعقل، وأخرج دلالة «أَخْ»(٢)، و«أفٍّ»؛ فإن دلالتهما بالطبع.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: تَنْبِيهَاتٌ: الأَوَّلُ: الدَّلالَةُ الْوَضْعِيَّةُ هِيَ: «دَلالَةُ الْمُطَابَقَةِ»، وَأَمَّا الْبَاقِيَتَانِ فَعَقْلِيَّتَانِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ، إِذَا وُضِعَ لِلْمُسَمَّى - انْتَقَلَ الذِّهْنُ مِنَ الْمُسَمَّى إِلَى لازِمِهِ، وَلازِمُهُ: إِنْ كَانَ دَاخِلاً فِي الْمُسَمَّى - فَهُوَ: «التَّضَمُّنُ»، وَإِنْ كَانَ خَارِجًا - فَهُوَ: «الالْتِزَامُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى: أن دلالة المطابقة مستفادة من الوضع، بمعنى: أنه لولا وضع اللفظ بإزاء المعنى، لما فهم المعنى من اللفظ قطعا، ولا معنى لكونها وضعية إلا ذلك.

وأما دلالة «التضمن»، و«الالتزام»: فهما عقليتان؛ والدليل عليه: هو أن [اللفظ](٣) الموضوع للمجموع لم يوضع لجزئه(٤) بالغرض؛ فلا يدل عليه بالوضع؛ بل فهم الجزء من اللفظ ليس إلا بطريق العقل؛ وذلك لأن فهم المجموع بدون جزئه محال عقلا؛ فهذه الدلالة عقلية.

وكذا الكلام فى فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم؛ لأن اللفظ يدل على الملزوم مطابقة، ثم ينتقل الذهن من الملزوم إلى لازمه، [و](٥) تفهُّم اللازم بطريق انتقال العقل إليه من ملزومه - عقلى جزمًا؛ فثبت أن دلالة المطابقة وضعية، والدلالتان الأخريان عقليتان.

ومن الناس من قال: إنهما وضعيتان، وأراد بذلك: أن وضع اللفظ بإزاء المجموع متوسط بين فهم المجموع، وفهم جزئه؛ وكذلك نقول فى الالتزام؛ فإن وضع اللفظ بإزاء الملزوم متوسط بين فهم الملزوم وفهم لازمه من الملزوم، فالوضع متوسِّط بين الثلاثة؛ فإنهما وضعيتان، ويصح أن يقال: هما عقليتان بالتفسير الأول، وهما وضعيتان بالتفسير

---

(١) فى «أ»: الثلاث.

(٢) أَخْ: اسم صوتٍ يدل على التوجُّع أو التعجُّب.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: بجزئيته.

(٥) سقط فى «أ».

الثانى، ويصح أن يقال: هما عقليتان ووضعيتان بالاعتبارين المذكورين، ولكن يتحقق أن وضع اللفظ بإزاء المعنى يختصُّ بالمطابقة دون الباقيين، ولا خلاف بين العلماء فى كونهما عقليتين، أو وضعيتين بالتفسير المذكور، ومن توهم ذلك فقد غلط، والتحقيق ما ذكرناه.

وأما تسمية الأولى بالمطابقة، والثانية بالتضمن، والثالثة بالالتزام -: فبالاصطلاح. ولمن يطلب المناسبات الاشتقاقية أن يقول: اللفظ الموضوع لمعنى، لا يزيد فى دلالته على ما وضع له، ولا ينقص عنه؛ فهو إذن منطبق عليه؛ بخلاف التضمن والالتزام؛ فإنه يزيد على مدلوليهما التضمنى أو الالتزامى.

ووجه دلالتى التضمن والالتزام بما اختص كل واحد منهما به - ظاهر؛ وذلك لأن الجزء ضمن الكلّ، وأما الالتزام: فلكون الأمر الخارجى لازمًا له.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الثَّانِي: إِنَّمَا قُلْنَا فِي«التَّضَمُّن»: «إِنَّهُ دَلالَةُ اللَّفْظِ عَلَى جُـزْءِ الْمُسَـمَّى؛ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ»؛ احْتِرَازًا عَنْ دَلالَةِ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمُسَمَّى - بِالْمُطَابَقَةِ - عَلَى سَبِيلِ «الاِشْتِرَاكِ»؛ وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي «الاِلْتِزَام».

الشرح: اعلم أن المصنِّف - رحمه الله - اعْتَبَرَ فى تعبير التضمن والالتزام قيدًا انفرد به دون المتقدِّمين؛ وهو قوله: «من حيث هو كذلك»، فلنذكر أولاً ما يوجب اعتباره، ثم نذكر ما يتجه عليه من الإشكال:

أما وجه اعتباره: فذلك لأن اللفظ قد يكون مشتركًا بين المجموع وجزئه(١)، وبين الملزوم(٢) ولازمه.

مثال الأول: لفظة «الإمكان»؛ فإنها مشتركة بين معنيين.

أحدهما: سلب الضرورة - بحسب الذات - عن طرفى الوجود والعدم.

وثانيهما: سلب الضرورة المذكورة: إما عن طرف الوجود، أو طرف العدم.

والثانى جزء من الأول؛ ضرورة أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزءٌ لسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم جزمًا، والأول يسمى بـ «الإمكان الخاص»، والثانى بـ«الإمكان العام»، ويقال: الإمكان الخاص: سلب الضرورة - بحسب الذات - عن

---

(١) فى «أ»: جزئية.

(٢) فى «أ»: الملتزم.

جانبى الوجود والعدم، [والإمكان العَامُّ][(١)]: سلب الضرورة عن الجانب المخالف، والمراد به: أن القضية إن كانت موجبة، فالضرورة مسلوبة عن طرف العدم، وإن كانت سالبة، فالضرورة مسلوبة عن طرف الوجود[(٢)]؛ ولهذا قيل: الإمكان العام: سلب الضرورة عن الجانب المخالف؛ فإذن: الإمكان العام جزء من الإمكان الخاص قطعًا.

وإذا اتضح ذلك - فنقول: لو قيل فى تعريف التضمن: إنه دلالة اللفظ على جزء المسمى - لانتقض ذلك باللفظ الدال على جزء المسمى بالوضع فيما ذكرناه[(٣)] من الصورة، وهى: اللفظة المشتركة بين الجزء والكل؛ فإذن: صدق حد دلالة التضمن على المطابقة، ويوجب ذلك فساد التعريف المذكور، وبما ذكرنا تبين وجه اعتبار القيد [٧١/ب] المذكور فى تعريف دلالة الالتزام. هذا وجه اعتباره، وفيه نظر؛ وذلك أن اعتبار هذا القيد فى التعريف يوجب اعتباره فى المطابقة جزمًا.

[و][(٤)] يوجب أن نقول: المطابقة: دلالة اللفظ على تمام المسمى من حيث هو تمام، فإن اكتفى بقرينة التمامية فى المطابقة، فذلك يقتضى وجوب الاكتفاء أيضا بقرينة الجزئية، واللازمية، واعتبار القيد المذكور فى الثلاثة، أو إسقاطه عن الثلاثة؛ كما فعله القدماء، والإسقاط عن الثلاثة لا يخلو عن ضعف؛ لما بينا من وجوب الاعتبار فى الثلاثة، ولكنه أشبه من الأول.

قال بعض الفضلاء من المتأخرين: الدلالة الوضعية للفظ على المعنى: إما أن يكون ثبوت ما وضعه بإزائه، وهى: المطابقة، وإما بإزاء ما يشتمل عليه، وهى: التضمن، وإما بإزاء ما يستلزمه فى الذهن إلزاما خارجيا، وهى: الالتزام.

والتقييد بـ«الدلالة الوضعية» لإخراج ما يدل بالطبع؛ كدلالة: «أف» على الضجر، و«أخ» على الوجع، وتقييد التوسط المذكور فى المطابقة؛ لإخراج دلالة اللفظ على تمام مسماه بالتضمن: إذا كان موضوعًا لما دخل فيه المسمى أيضًا، وبالالتزام: إذا كان موضوعًا لملزومه [ولازمه]؛ وذلك يعرف بقيد التوسط فى الدلالتين الباقيتين؛ وهذا كلام صحيح لا يرد عليه ما ورد على الإمام من الإشكال.

لا يقال: لا حاجة إلى قيد التوسط فى المطابقة؛ لإخراج دلالة اللفظ على تمام مسماه

---

(١) فى الأصول: والخاص، والصواب ما أثبتناه بين المعقوفتين.

(٢) فى «ب»: العدم.

(٣) فى «أ»: ذكرنا.

(٤) سقط فى أ.

بالتضمن: إذا كان موضوعًا لما دخل فيه المسمى أيضا، وبالالتزام: إذا كان موضوعًا لملزومه ولازمه.

ولنقدم على هذا الكلام مقدمة؛ فنقول: فَهْمُ مدلول المطابقة سابق على فهم مدلول التضمن والالتزام، فالماهية إذا ذكرت باسمها، فهمت هي أولا مجملة، ثم فهمت في أثنائه مفصلة، ثم ينتقل الذهن منها إلى اللازم الذهني، وأما إذا ذكرت الماهية بالحد - كان الأمر بالعكس، فإذا قيل في حد الإنسان: إنه حيوان ناطق، فأنت تتمثل أولاً هذه الذاتيات في الذهن، ثم تتمثل الماهية. هذا كله في حق العالم بالوضع المحيط بالماهية. وعلى التقادير كلها فهم مدلول المطابقة سابقٌ على فهم مدلول التضمن[(١)] والالتزام ولهذا حكمنا بأن دلالة المطابقة متبوعة، والدلالتان الباقيتان تابعتان.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: لا حاجة إلى قيد التوسط المذكور؛ لإخراج دلالة اللفظ على تمام مسماه بالتضمن: إذا كان موضوعا [لما دخل فيه المسمى أيضا، وبالالتزام إذا كان موضوعا][(٢)] للازمه وملزومه؛ وذلك لأن اللفظ إذا كان مشتركًا بين الشيء وجزئه، فعند إطلاق اللفظ: يحصل فهم الجزء والكل معا؛ بالنسبة إلى السامع العالم بالوضع؛ [فـ] يكون اللفظ مشتركاً بين الجزء والكل، وإذا حصل فهم الجزء بالمطابقة، ففهم الكل يستحيل [٧٢/أ] أن يحصل فهمه مرة أخرى مترتبًا على فهم الكل متأخرًا؛ فلا دلالة لهذا اللفظ على هذا الجزء إلا بالمطابقة، ولا يتصور دلالة التضمن في هذه الصورة أصلا.

وكذلك: إذا كان اللفظ مشتركًا بين الشيء وملزومه - فإنهما يفهمان معا من اللفظ؛ فلا يكون للفظ دلالة على هذا المعنى إلا بالمطابقة، ولا يتصور أن يصير مدلولاً عليه بالالتزام؛ اللهم إلا في حق من جهل الاشتراك، وفي حقه: لا حاجة إلى التحول؛ لأنه لم يصر للفظ دلالتان بالنسبة إليه، فليس مشتركًا بالنسبة إليه؛ ولهذا يقال[(٣)]: إن الجملة التامَّة المؤلفة من جمل كثيرة تدل على أجزائها المذكورة بالمطابقة والتضمن؛ لأن تلك الأجزاء صارت مفهومة قبل فهم الكل؛ فلا يجوز جعل فهمها تابعة فهمه - يعني: الكل - بل الأمر بالعكس أولى؛ بل لو قيل: «فائدة هذا القيد جعل الدلالات الثلاثة وضعية، بمعنى: أنها تتوقف على الوضع وإن افترقت في التوقف» - كان أحسن؛ لأنا نقول: المقدمة المذكورة صحيحة، وأما ما فرع عليها، فمندفع.

---

(١) في «أ»: لمتضمن.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ»: أن يقال.

وبيانه: أن حاصل ما يقوله: أنه لا يجتمع للفظ الواحد دلالتان على مدلول واحد مطابقة وتضمنًا؛ فإنه إن قدم الكلام فى اللفظ المشترك بين الجزء والكل، للعالم[١] بالوضع لهما - فإنه يفهم الجزء والكل[٢] معًا مطابقة؛ فلا يتصور أن يفهم الجزء تضمنا؛ إذ شرطه الترتُّب، وقد فهم أولا الجزء من غير ترتُّب، بل مع الكل، فلا يفهم تضمنًا ثانيًا مترتبًا؛ وإلا يلزم تأخير فهمه مع تقدمه؛ وذلك محال.

وإن فرض فى حق الجاهل بالاشتراك، فاندفاعه كما بيّن، وجوابه: المنع؛ وذلك الجزء له ذات، وله[٣] عارض، وهو الجزئية، فيفهم الذات أولاً من اللفظ المشترك، ويفهم ثانيًا منه مترتبًا مع عارضه، وهو الجزئية؛ فلا يلزم منه محال، والحاصل منه فهم الجزء أولاً مجملاً، وفهمه ثانيًا مفصلاً.

تنبيه: اعلم: أن دلالة المطابقة توجد منفكّة عن دلالة التضمن والالتزام: أما انفكاكها عن دلالة التضمن: فكما فى الألفاظ الموضوعة للبسائط. وأما انفكاكها عن دلالة الالتزام: فلأن الجزم بوجود ألفاظ دَالّة على المعانى - ليس لها لازم ذهنى.

قال الإمام: دلالة المطابقة تنفك عن التضمن؛ كما فى البسائط، ولا تنفك عن الالتزام؛ وذلك لأن لكل شىء لازمًا، وأقله ليس غيره، وهو فاسد؛ لما مر. وأما التضمن والالتزام: فلا يوجدان على سبيل الاستقلال منفكين[٤] عن المطابقة؛ وذلك لأن التضمن: دلالة اللفظ على جزء المسمى؛ تبعا لدلالته على المسمى مطابقة والالتزام: دلالة اللفظ على لازم المسمَّى؛ تبعًا لدلالته على الملزوم مُطَابقةً؛ ووجود التابع مستقلا بدون المتبوع محال. وأما التضمن والالتزام: فيوجد كل واحد[٧٢/ب] منهما منفكًا عن الآخر؛ وهذا لجواز وجود المركب بدون لازم ذهنى، وجواز وجود لازم ذهنى لملزومه لا وجه له.

وَقَالَ الْمُصَنِّفُ: الثَّالِثُ: «دَلاَلَةُ الاِلْتِزَامِ» لاَ يُعْتَبَرُ فِيهَا اللُّزُومُ الْخَارِجِيُّ؛ لأَنَّ الْجَوْهَرَ وَالْعَرَضَ مُتَلازِمَان، وَلا يُسْتَعْمَل اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى أَحَدِهِمَا فِى الآخَرِ، وَالضِّدَّان مُتَنَافِيَان، وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى أَحَدِهِمَا فِى الآخَرِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ [الشُّورَى: ٤٠]؛ بَلِ الْمُعْتَبَرُ: «اللُّزُومُ الذهْنِىُّ»؛ ظَاهِرًا، ثُمَّ هَذَا اللُّزُومُ شَرْطٌ لاَ مُوجِبٌ.

---

(١) فى «أ، ب»: للعام، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ، ب»: الكلام، والصواب ما أثبتناه.

(٣) فى «أ»: ولا، والصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «ب»: منفكا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابد من تقديم مقدِّمة على شرح كلام المصنِّف فى هذا الموضع، فنقول: ههنا خمسة ألفاظ(١): الاستعمال، والوضع، والحمل، والإطلاق، والدلالة، ولابد من تمييز مفهومات بعضها(٢) عن [بعض](٣)؛ فنقول: أما الوضع: فهو أن يجعل اللفظ المعتبر دليلا على معنى من المعانى؛ وذلك بالاصطلاح، وقد يغلب استعمال لفظ فى معنى من المعانى، ويصير ذلك؛ بحيث إذا انطلق: يسبق إلى الذهن ذلك المعنى، ويقال لذلك أيضا: الوضع؛ فيصير الوضع: لفظًا مشتركًا بين الاصطلاح، وغلبة الاستعمال، مثال الأول: الحقيقة اللغوية(٤)، مثال الثانى: الحقيقة العرفية الشرعية.

فالاستعمال: هو التلفظ به لإرادة معنى، حقيقة كان ذلك أو مجازًا؛ وهو المراد بالدلالة باللفظ.

والإطلاق: هو ذكره مجردًا عن القرينة المقيِّدة؛ فهو استعمال خاصٌّ. والحمل: هو اعتقاد كون المراد منه كذا.

وأما الدلالة اللفظية: فهى(٥) فهم المعنى من اللفظ على بعض الاصطلاحات، أو تجعل صيغة اللفظ على ما مضى.

وإذا تقررت هذه المقدمة - فنقول: فى هذا الكلام على الوجه الذى ذكره المصنِّف ضعف؛ فلنورده أولاً بمعناه على الوجه الصحيح، ثم ننبه على ما فيه من الخلل والضعف؛ فنقول: المدعى أن شرط دلالة الالتزام اللزوم الذهنى دون الخارجى:

بيان الأول: أن اللفظ إذا وضع لمعنى، ولذلك المعنى لازم ذهنى لم يوضع له اللفظ - فإن اللفظ يدل على الملزوم مطابقة، وعلى لازمه الذهنى التزامًا جزمًا؛ فلو لم يكن بين المعنى الموضوع له اللفظ وبين المعنى الثانى ملازمة ذهنية، استحال فهم المعنى الثانى من ذلك اللفظ الموضوع للأول؛ وإلا يلزم الترجيح من غير مرجِّح؛ وذلك محال، وإذا استحال فهمه من ذلك اللفظ الموضوع عند انتفاء الملازمة الذهنية، دل ذلك على اشتراط اللزوم الذهنى لدلالة الالتزام؛ إذ لا معنى لكون الشىء شرطًا لغيره، إلا أنه يلزم من انتفائه انتفاؤه، وقد تقرَّر ذلك.

---

(١) فى «ب»: ألفاظ خمسة.

(٢) فى «أ»: بعضها البعض.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: العرفية.

(٥) فى «أ»: هو.

وأما[١] [أن اللزوم] الخارجي ليس بشرط لدلالة الالتزام -: وذلك لأنه لو كان شرطًا لما دل لفظ العمى على البصر بالالتزام؛ لانتفاء [٧٣/أ] هذا الشرط فى جميع صور الإعدام والملكات، واللازم باطل؛ لتحقق دلالة الإعدام على الملكات؛ [فينتفى الملزوم؛ فلزم عدم اشتراط اللزوم الخارجي لدلالة الالتزام؛ وذلك هو المطلوب.

وتوجيه آخر: وهو أن نقول: لا نعتبر اللزوم الخارجي فى دلالة الالتزام أصلا؛ إذ لو اعتبر فيها: فإما أن يعتبر شرطًا لها، أو سببًا؛ والقسمان باطلان.

وأما الملازمة: فظاهرة. وأما انتفاء اللازمين: أما الأول - وهو انتفاء الاشتراط -: [فـ] يدل عليه ما سبق من دلالة الإعدام على الملكات][٢].

وأما الثاني: فيدل على انتفاء سببية ملازمة الجوهر والعرض فى الخارج، مع انتفاء الدلالة الالتزامية، وبعضهم منع عدم دلالة الجوهر على العرض التزاما؛ وذلك لما بينهما من التقابل، والمنع ضعيف. هذا تحرير هذا الكلام على الوجه الصحيح.

وأما ما فيه من الخلل: فبيانه من وجهين:

أحدهما: أن دليله إنما ينتظم دالاً على مدَّعاه، أن لو لزم من وجود الشرط وجود الشيء؛ وهو ظاهر الفساد؛ فإن الشرط هو الذى يلزم من عدمه عدم الشيء، ولا يلزم من وجوده وجوده.

وثانيهما: أنه قال: الجوهر والعرض متلازمان فى الخارج، مع أنه لا يستعمل اسم أحدهما فى الآخر، وهذا أيضًا مستحيل؛ وذلك لأن الكلام فى الدلالة دون الاستعمال، وقد سبق منا بيان الفرق بين الدلالة والاستعمال، وصورة دليله هكذا:

وهو أن اللازم الخارجي ليس بشرط لدلالة الالتزام؛ إذ لو كان شرطًا لدلالة الالتزام، يلزم جواز استعمال لفظ الجوهر فى العرض؛ لوجود الشرط، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. والإشْكَال على هذا الكلام ظاهر؛ للوجهين المذكورين.

لا يقال: «المراد بالشرط المذكور الْمُسَاوِى، ويلزم من وجود الشرط المساوى وجود المشروط»: لأنا نقول: يلزم من ذلك ألا يكون اللزوم الخارجي شرطًا مساويًا لدلالة الالتزام؛ فلا يلزم من ذلك ألا يكون شرطًا مطلقًا؛ فإنه لا يلزم من انتفاء الأَخَصِّ انْتِفَاءُ

---

(١) شرع فى بيان الثانى.

(٢) سقط فى «ب».

الأعَمِّ؛ ضرورة أن الشرط المساوى أخص من نفس الشرط، فَبَطلَ هذا الاعتذار، ولفظه ظاهر لا حَاجَة إليه(١).

وقد يعتذر عنه: بأنه احترز به عن اللازم إذا كان خفيًّا؛ كالبخر للأسد.

وأما قوله: «اللازم الذهنى شرط» أى: هو شرط لدلالة الالتزام، وقد بينا ذلك.

وأما قوله: «لا موجب»، فَليحْمَلْ على أن الملزوم الذهنى ليس بكَافٍ فى دلالة الالتزام؛ بدليل الملازمة الذهنية بين الشَّيْئَيْنِ مع عدم اللفظ الموضوع للملزوم؛ فإنه لا يوجد ثمة دلالة الالتزام مع وجود الملازمة الذهنية، بل الموجب لدلالة الالتزام هو اللفظ الموضوع للملزوم، وشرط هذا الموجب اللزوم الذهنى على ما تقرَّر.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَلْنَرْجِعْ إِلَى التَّقْسِيمِ؛ فَنَقُولُ: اللَّفْظُ الدَّالُّ بـ«الْمُطَابَقَةِ»:

إمَّا ألا يَدُلَّ شَىْءٌ منْ أَجْزَائِهِ عَلَى شَىْءٍ؛ حِينَ هُوَ جُزْؤُهُ، وَهُوَ: «الْمُفرَدُ»؛ كَالأَبْكَم. وإمَّا أَنْ يَدُلَّ كُلُّ واحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ عَلَى شَىْءٍ؛ حِينَ هُوَ جُزْؤُهُ، وَهُوَ: «الْمُرَكَّبُ». وإمَّا أَنْ يَدُلَّ أَحَدُ جُزْأَيْه دُونَ الآخَرِ، وَهُوَ غَيْرُ وَاقِعٍ؛ لأَنَّهُ يَكُونُ ضَمًّا لِمُهْمَلٍ إِلَى مُسْتَعْملٍ؛ وَهُوَ غَيْرُ مُفِيدٍ:

أَمَّا الْمُفْرَدُ: فَيُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ عَلَى ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ: الأَوَّلُ: أَنَّ الْمُفْرَدَ: إمَّا أَنْ يَمْنَعَ نَفْسُ تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ مِنَ الشَّرِكَةِ، وَهُوَ: «الجُزْئِىُّ»، أَو لا [٧٣/ب] يَمْنَع، وَهُوَ: «الْكُلِّىُّ».

الشرح: اللفظ الدال بالمطابقة: إما ألاَّ يدل شىء من أجزائه؛ أى: من أجزاء اللفظ - على شىء، حِين هُوَ جُزْؤُه، وهو المفرد. فجعل مورد التقسيم الدَّالَّ بالمطابقة، فيصير(٢) هكذا: اللفظ الدال بالمطابقة: إما ألا يدل شىء من أجزائه حِين هُوَ جزْؤُه، وهو المفرد: والدال بالمطابقة: كالجنس، وقوله: «لا يدل شىء من أجزائه على شىء»: فصل له عن المركب، وقوله: «حين هُوَ جُزْؤُه»؛ ليدخل فيه مثل: «أبكم»؛ فإن «أب» دال على معنى من المعانى، و«كم» أيضا دال على معنى آخر؛ لكن عند الإفراد، وأما حال التركيب، فلا دلالة لهما على شىء بلفظ «أبْكَمْ». و«عَبْدُ الله» إذا جُعِلَ اسْمَ عَلَم وما يجرى مجراهما مفرد.

وإما أن يدل كل واحد من أجزائه على شىء، حين هُوَ جُزْؤُه، وهو المركب؛ فصار

---

(١) فى «أ»: إليها.

(٢) فى «ب»: يصير.

رسم «المركب»: الدالُّ بالمطابقة الذى يدل كل جزء من أجزائه على شىء، حين هُوَ جُزْؤُه.

فقولنا: «الدال بالمطابقة» كالجنس، وقولنا: «يدلُّ كل جزء من أجزائه على شىء [حين][(١)] هو جزؤه -: فصل له عن المفرد[(٢)].

وأما قوله: «حين هُوَ جُزْؤُه»[(٣)] فغايته أنه يشترط فى المركب أن يُدلَّ كل جزء من أجزائه على شىء من المعنى حال التركيب، وأما إذا كان للجزء دلالة فى نفس الأمر - وإن لم يكن حال التركيب - فذلك لا يجعل اللفظ مركبًا؛ كـ«عبد الله»، وهو اسم عَلَمٍ.

وإمَّا أن يدل أحد جزأيه على شىء دون الآخر، فهو داخل فى التقسيم، غير داخل فى الوجود؛ لأنه ضَمُّ مهْمَل إلى مُسْتَعْمَل، وهو غير مفيد.

والتقسيم حاصر؛ وذلك لأن اللفظ: إما ألا يدلَّ شىء من أجزائه على شىء من المعنى، أو يدل كل جزء من أجزائه على شىء من المعنى، أو يدل أحد الجزأين دون الآخر؛ [و][(٤)] الْحَصْرُ ضَرورِىٌّ.

هذا شرح كلام المصنف وفيه أَبْحَاثٌ.

البحث الأول: أن حد المفرد باطل بما إذا جعل «الحيوان الناطق» اسم علم على الإنسان[(٥)]؛ فإنه مفرد، وجزؤه يدل على شىء، حين هو جزؤه؛ وكذلك يبطل بـ«عبد الله» إذا جعل اسم عَلَم؛ فإنه يدل جزؤه على شىء مما أفرد ما لم يدل جزؤه على شىء، وهذا مفرد دال، فالحد غير جامع، والمركب: ما يدل كل جزء من أجزائه على شىء، حين هو جزؤه، وهذا اللفظ كذلك؛ فوجب[(٦)] أن يكون مُرَكَّبًا حالة كونه عَلَمًا، وهو باطل؛ فقد تبين ضَعفُ هذا التعريف.

فالحد الصحيح أن نقول: المفرد الدَّالُّ بالمطابقة الذى لم يقصد بجزأيه الدلالة على جزء المعنى؛ وعلى هذا لا يرد النَّقْض.

---

(١) سقط فى «أ».
(٢) فى «أ، ب»: المركب؛ وهو تبديل، والصواب ما أثبتنا.
(٣) فى «أ»: جزء.
(٤) سقط فى «أ».
(٥) فى «أ»: اسم علم الإنسان.
(٦) فى «أ»: فيوجب.

البحث الثاني: فى أن مَوْرِدَ التقسيم الدال بالمطابقة، وشرط صحة التقسيم الاشتراك فى مورده جزمًا؛ فإنه لا يصح أن يقال: الحجر: إما إنسان أو فرس أو غيرهما؛ وذلك لأن مورد التقسيم غير مشترك؛ ويصح أن يقال: الحيوان: إما إنسان أو فرس أو غيرهما، ووجوب اشتراط الاشتراك فى مورد التقسيم [لصحة التقسيم][(١)] - بديهىٌّ، وإنما ذكرنا النَّظَائر طلبًا للمثل؛ فإن الطباع تميل إلى المثل إذا لم تكن معتادة لاقتِناص الكليات، فالبليد والمبتدئ إلى المثل أمْيَل، والذكى الفطن إلى القواعد الكلية أشوق، وانتفاعه بها أكثر؛ ولما ثبت ما ذكرناه من القاعدة فى صحة التقاسيم، لزم بالضرورة: أن يكون المفرد والمركَّب دالَّيْنِ بالمطابقة، وقد تمنع دلالة المطابقة فى المركبات؛ وذلك لأن الواضع[(٢)] إنما وضع المفردات، وأما المركبات فلا.

وجوابه: أنا ندعى أن مورد التقسيم مشترك، والمفرد والمركب يدل كل واحد منهما بالمطابقة؛ وذلك لأن المعنى من دلالة المطابقة فيهما بتحول الواضع[(٣)] لهما.

أمَّا فى المفردات: فظاهر. وأما فى المركبات: فلأن[(٤)] الواضع وضع مفردات المركب، والهيئة المركبة للتركيب، ولا ندعى فى المركب من المطابقة إلاَّ ذلك.

البحث الثالث: فى أنَّ اصْطِلاحَات الْمَنْطِقِيِّين تخالف اصطلاح الأدباء:

وبيانه: أن الْمُفْرَدَ فى اصطلاح النحَاة: الكلمة الواحدة؛ نحو: «تـأبَّطَ شرًّا» و«عبد الله» أعلامًا ومفردات على اصْطِلاح الْمَنْطِقِيِّين، مُرَكَّب عَلَى اصْطِلاح النُّحَاة، وكذلك أمثلة المضارع الثلاثة، وهى[(٥)]: «أَفْعَل» و«نَفْعَل»، و«تَفْعَل» مركبات على اصطلاح أهل الْمَنْطق باتِّفاقٍ منهم.

وأما المستقبل: فلابن سينا تَرَدُّدُ قول فى إفراده وتركيبه. وأما أمثلة الماضى: فمفردات بالاتفاق من الأدباء والمنطقين. وأما أمثلة الأوامر: فمركبات عند المنطقيين، وأوردوا على أنفسهم سؤالا؛ فقالوا: إذا كان المركب ما يُقْصَد بجزئه الدَّلالَةُ على جُزْءِ المعنى، حين هو جزؤه - وجب أن يكون الماضى مُرَكَّبًا؛ لأن مادته تدل على المصدر، وهو رتبة تدل على خصوص الْمُضِىِّ.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: الوضع.

(٣) فى «أ، ب»: الوضع، والصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «أ»: فإن.

(٥) فى «أ، ب» هو، والأصوب ما أثبتناه.

وأجابوا عنه: بأن المعنىَّ بقولنا: المراد من قولنا: «أجزاء المركب يقصد بها: الدلالة على أجزاء المعنى»، ليس مطلق الأجزاء، بل الأجزاء المترتبة فى السمع، وعلى هذا لا ترد أمثلة الماضى؛ لأنَّ الهيئة والمادة لَيْستَا بهذه المثابة، ولا فرق بين المركب والمؤلَّف.

ومنهم من فرَّق بينهما، وقسَّم المفرد الدالَّ بالمطابقة: إلى ثلاثة أقسام؛ بأن قال: إما ألا يدل جزء من أجزاء اللفظ على جزء من أجزاء المعنى أصلا، وهو: المفرد، أو يدل: فإما أن يدل على جزء معناه، وهو: المؤلف؛ كـ«زيد قائم»، أوْ لاَ [يدل][1] على جزء معناه، وهو: المركب؛ كـ«عبد الله»، والاصطلاح أن لافرق بين المؤلف والمركب عند الْمُحَقِّقين.

واعلم: أنه استعمل لفظ «حين هو جزؤه» فى المفرد والمركب، وفى التضمن والالتزام «حيث»، والواجب ذلك؛ لأن الأول يليق به ظرف الزمان، والثانى يليق به ظرف المكان وإن كان مَجَازًا، ولو عكس لم يحسن ذلك.

تنبيه: قد يتضمن قول المصنف القسم الثالث الموجود له [٧٤ب]؛ فإنه ضمُّ مُهْمَل إلى مُسْتَعْمَل، ولا يُفيد؛ فقولنا: «غاق» مُهْمَل.

وجوابه: أنا ندعى هكذا أن ضَمَّ مهمل إلى مستعمل - لا يفيد معنى مَرْدُودًا على تصور معناه، ولا ينتقض ما ذكرناه بقولنا: «غاق» لفظ مركب من حروف الهجاء، وحروفه ثلاثة... إلى غير ذلك، أو نقول: لا يفيد إسنادًا حُكْمِيًّا إلى مفهومه.

تنبيه ثان: لا[2]معنى لقول القائل: «لِمَ قَسَّمَ الُمصَنِّفُ الدال بالمطابقة دون التضمن والالتزام؟!»؛ وهذا لأن المصنف قسم الالتزام، وقال: وأما [الدال][3] بالالتزام، فنقسمه كذا وكذا؛ على ما سيأتى؛ فلا يتجه السؤال فى الالتزام، وأما التضمن: فسنذكره بعد ذلك، وربما تركه؛ لعدم الحاجه إليه، أو لوضوحه.

وأجيب عن السؤال المذكور: بأن تقسيم الدالَّ بالمطابقة يشمل جملة أفراد اللفظ الموضوع؛ ضرورة أن كل لفظ موضوع - له دلالة بالمطابقة، دون التضمن والالتزام.

والجواب: ليس بشىء، وقد تبين عدم ورود السؤال.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: لو.

(٣) سقط فى «أ».

تنبيه ثالث: اعلم: أنَّا نقول: إن الدالَّ بالمطابقة: إما أن يكون صادقًا على كل جزء من أجزاء اللفظ، وهو: المركب، أوْ لاَ يَصْدُق على شيء من أجزاء اللفظ، وهو: المفرد، أو يصدق على أحد أجزاء اللفظ دون الآخر، وهذا داخل فى التقسيم، غير داخل فى الوجود، ولا يرد على ما ذكرناه: «أن مورد التقسيم غير مشترك؛ لأن المركب من المستعمل والمهمل غير دال بالمطابقة»؛ لأنا نمنع ذلك، ووجه الاشتراك فيه ظاهر بالتفسير الأول.

وقول بعضهم: «حكمه على القسم الثالث: «بأنه غير واقع؛ لأنه ضم مهمل إلى مستعمل» - [غير](1) لازم؛ لأنه لا يلزم من كون اللفظ غير دال فى حالة: أن يكون مهمَلا، وكونه غير واقع لا يُوجب(2) اطِّرَاحَه» - لا يستحق الجواب لركَّته.

ثم قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله -: أَمَّا الْمُفْرَدُ: فَيمْكِنُ تَقْسِيمُهُ عَلَى ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ: الأَوَّلُ: أَنَّ المُفْرَدَ: إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ نَفْس تصَوُّر مَعْنَاهُ مِنَ الشَّرِكَةِ، وَهُوَ: «الْجُزئِىُّ»، أَوْ لا يَمْنَعَ، وَهُوَ: «الْكُلِّىُّ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن امتناع الشركة: تارة يحصل من البرهان الدالِّ على كون المفهوم وَاحِدًا بالشخص كالإله؛ فإن الوحدة ثبتت؛ فقد امتنع وقوع الشركة فى مفهومه، ولكن للبرهان الدال على الوحدة، وقد تمتنع الشركة لنفس تصور مفهوم الشىء؛ كالمتصور من مفهوم: «زيد هذا»؛ فإن نفس تصوره يمنع وقوع الشركة فيه؛ فبه يصير التَلَفُّظ جزمًا.

وإذا عُلِمَ ذلك فحدُّ «اللفظ الجزئى»: أن يكون تصوُّر مفهومه مانعًا من الشَّركة فى المفهوم؛ بخلاف اللفظ «الكُلِّى»؛ كالإنسان، فإن تصور مفهومه غير مانع من الشركة، فلفظة «نَفْس» للتأكد حتى يلحظ كون امتناع الشركة بأشياء من تصور مفهوم اللفظ دون غيره.

وأما لفظه: «تَصَوُّر الْمَفْهُوم»، فهو واجب الاعتبار [٧٥أ]؛ لإخراج ما يمنع الشركة فيه، لا لنفس تصور المفهوم؛ فهو إذن كُلِّىٌّ لاَ جُزْئِىٌّ.

وقوله: «من الشركة» أى: فى المفهوم، وهو خير من استعمال لفظة «الكَثْرَة»؛ فإن الشىء قد يكون كثيرًا بالجزئيات، وقد يكون كثيرًا بالأجزاء، وكونه جزئيًّا لا ينافى الكثرة بالأجزاء؛ كالمركب الشَّخْصى.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: يوجب أيضا.

وقولنا: «لا يمنع وقوع الشركة فيه» - لا يقتضي وقوع الشركة؛ لأنه لا يلزم من كون تصور مفهومه لا يمنع وقوع الشركة: أن تحصل [الشركة](١)؛ فإنه لا يلزم من عدم مانع واحد للشركة وقوع الشركة، ولو ارتفعت الموانع(٢) بأسرها، لا يلزم من ذلك وقوع الشركة.

والمراد من الشركة: صدق المفهوم على كثيرين ذِهْنًا، أو خَارِجًا. مثال «الكُلِّيِّ»: الإنسان، و[الخيل](٣)، ومثال «الجزئي»: سائر الأعلام.

واعْلَمَ: أن لنَا أمورا أربعة: اللفظ الدال على مَعْنًى تَصَوُّرُهُ مانع من وقوع الشركة في مفهومه، وثانيها(٤): اللفظ الدالُّ على مَعْنًى لا يمنع تَصَوُّرُه [من] وقوع الشركة في مفهومه؛ فنحصل على لفظين موضوعين بإزاء مَعْنَيَيْن، فهو إذن أمور أربعة: اللفظ الدال على مَعْنًى جُزْئِيٍّ، والثاني: معناه، والثالث: اللفظ الدال على مَعْنًى كُلِّيٍّ، والرابع: معناه، وأنت بالخيار: إن شئت، أطلقت لفظ الجزْئِيِّ على اللفظ ومعناه، وأطلقت لفظ الكُلِّيِّ على اللفظ ومعناه، وإن شئت، سميت اللفظ [الدال على معني جزئي](٥) بـ«العلم، والمضمر»، ومعناه بـ«الجزئي»، وسَمَّيْتَ اللفظ الدال على معنى كُلِّيٍّ بـ«المطلق»، ومعناه بـ«الكلي».

تنبيهات: الأول: في أقسام الكلي، فنقول(٦): إما أن يمتنع وجوده؛ كشريك الباري، أو يمكن، وهو إما بالقوة؛ كالعَنْقَاء، أو بالفعل، وهو على قسمين: أحدهما: ما يمتنع فيه الشركة؛ كالباري تَعَالَى.

وثانيهما: ما يمكن، وهو ينقسم إلى ما الشركة فيه بالقوة؛ كالشمس، وإلى ما الشركة فيه بالفعل؛ كالإنسان.

الثاني: الكلي ههنا جنْسٌ لأنواع خمسة: الجنس، والفصل(٧)، والنوع(٨)، والخاصَّة(٩)، والعرض العامُّ(١٠).

---

(١) في «أ»: أكثر.

(٢) في «أ، ب»: المواقع، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في «أ»: الحد.

(٤) في «ب»: وثانيهما.

(٥) سقط في أ.

(٦) في «أ»: نقول.

(٧) سيأتي تعريف الفصل.

(٨) سيأتي تعريف النوع.

(٩) سيأتي تعريف الخاصَّة.

(١٠) سيأتي تعريف العرض.

واللفظ الدالُّ على المعنى الكليِّ: إذا أطلق[(١)]، فهم كون الألفاظ المطلقة خمسة بحسب مدلولاتها الخمسة.

واعلم: أنه يمكن تقْسِيم المركب إلى «الكلى»، و«الجزئى»؛ فإنا نقول: المركب: إما «جزئى»؛ كقولنا: هذه الشمس الْمُضِيئة، أو «كلى»؛ كقولنا: الشمس المضيئة؛ فلا اختصاص للمفرد بهذا التقسيم، وتقسيم اللفظ الدال [إليهما][(٢)] أحسن؛ فإنه يستوعب جميع الأقسام.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: ثُمَّ الْمَاهِيَّة الْكُلِّيَّةُ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ: تَمَامَ الْمَاهِيَّةِ، أَوْ جُزْأَهَا، أَوْ خَارجًا عَنْهَا: وَالأَوَّلُ - هُوَ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ «ما هُوَ»، والثَّانِي - هُوَ: «الذَّاتِيُّ»، والثَّالِثُ - هُوَ: «الْعَرَضِيُّ».

الشرح: اعلم: أن مِنْ قوله: «دلالة اللفظ: إما بالمطابقة، أو التضمن...» إلى ههنا-: كان التقسيم واقعًا فى اللفظ، ومن ههنا انتقل إلى التقسيم الرابع فى المعنى.

وبيانه [٧٥/ب]: أنه قال: ثم الماهية الكلية: إما أن تكون[(٣)] تمام الماهية، أو جزأها، [أو خارجًا عنها][(٤)]، [ومن المحال: كون اللفظ تمام الماهية الغير لفظية أو جزأها أو خارجًا عنها][(٥)]، وقد صرَّح المصنِّف بذلك فى آخر هذا التقسيم، وهذا خَلَلٌ ظاهر فيه، وسَنُبَيِّنُ بعد ذلك التقسيم المستقيم. ولنورد هذا الكلام على الوجه الصحيح، ثم نبين ما فيه من النظر، فنقول: الماهية الكلية لابد لها من الجزئيات بالضرورة، فتلك الماهية الكلية: إذا اعتبرت بالنسبة إلى جزئياتها، فلابد وأن تكون تلك الماهية: إما نفس ماهية جزئياتها، أو داخلا فيها، أو خارجًا عنها؛ والحَصْرُ ضرورى.

وبيانه: الترديد الدائر بين النفى والإثبات؛ وذلك لأن تلك الماهية الكلية: إما أن تكون[(٦)] نفس ماهية جزئياتها، أوْ لاَ: فإن كانت، فهو أحد الأمور الثلاثة، وهو:

---

(١) فى «أ، ب»: ينطلق، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ»: إليها

(٣) فى «أ، ب»: كان، والأصوب ما أثبتناه.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «أ، ب»: كانت، والأصوب ما أثبتناه.

الأول، وإن لم تكن نفس ماهية جزئياتها: فإما أن تكون [جزءا][(١)] من ماهية جزئياتها أوْ لاَ: فإن كان الأول، فهو: الأمر الثانى من أحد هذه الأمور الثلاثة، وإن كان الثانى، فهو: الأمر الثالث منها؛ فقد ظهر الحصر، ويسمى الأول بالْمَقُول فى جواب «مَا هُوَ؟»، والثانى بـ«الذاتى»، والثالث بـ«العرضى». وأما ما ذكره المصنف، ففيه نظر: وبيانه: أنه إما أن يكون مراده بـ«تمام الماهية»: إما الماهية النوعية، أو تمام ماهية ما: فإن كان المراد هو الأول، لم تنقسم تمام الماهية إلى الأقسام الثلاثة، وهو المقول فى جواب [ما هو؟][(٢)] بحسب الشركة الْمَحْضَة، والخصوصية المحضة، والشركة [والخصوصية][(٣)]، وقد قسمها المصنف إليها على ما سيأتى؛ ولأجل ذلك قال: والأول هو المقول فى جواب «ما هو؟» بحسب الأقسام الثلاثة؛ يدل على ذلك إطلاقه.

ووجه عدم الانقسام ظاهر؛ وذلك لأن الماهية النوعية يَسْتَحِيل أن تكون مشتركة بين مختلفات الحقائق؛ فلا تكون فى جواب «ما هو؟» بحسب الشركة المحضة.

تنبيه: قد جرت عادة القوم باستعمال ألفاظ ثلاثة فى هذا الموضع: لفظ «ماهيَّة» و«مائيّة» و«هويَّة». وكلمة «ما» و «ماهية» يسأل بهما عن تمام الحقيقة، وكلمة «أى» للسؤال عن المميز، سواء كان ذلك فصلا أو خاصة، وذلك بالاصطلاح، ثم نسبوا الحقيقة إلى لفظها الذى به يسأل عنها[(٤)]، وألحقوا به ياء النسبة مشددة؛ كما تقرر ذلك فى قواعد العربية؛ فصار اللفظ: «مائية» و«ماهية»؛ كنظائرها؛ مثل «بدويّة» و«عربيّة».

وأما «هويّة»، فهو نسبة إلى اللفظ المخبر به عنها، وهو: «هو». فالأوَّلاَنِ فيهما النسبة إلى لفظين استفهاميين، والثالث نسبة إلى لفظ يخبر به عنها.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا الماهِيَّة: فَإمَّا أَنْ تَكُونَ مَاهِيَّةَ وَاحِدٍ، أوْ مَاهِيَّةَ أَشْيَاءَ: وَالأَوَّلُ: هُوَ الْمَاهِيَّةَ بِحَسَبِ الْخُصُوصِيَّةِ. وأَمَّا [٧٦/أ] الثَّانِي: فَتِلْكَ الأَشْياءَ لابُدَّ وَأَنْ يُخالِفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا صَاحِبَهُ؛ فِى التَّعَيُّنِ: فإمَّا أَنْ يَحْصُلَ - مَعَ ذَلِكَ - مُخَالَفَةُ بَعْضِهَا بَعْضًا؛ فِى شَىْءٍ مِنَ الذَّاتِيَّاتِ، أَوْ لا يَحْصُلَ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: فَتَمَامُ الْقَدْرِ الْمُشْتَرك بَيْنَهَا مِنَ الأُمُورِ الدَّاخِلَةِ فِيهَا - هُوَ تَمَامُ المَاهِيَّةِ الْمُشْتَرَكَة؛ لأَنَّ مَا هُوَ أَعَمُّ مِنْهُ لا يَكُونُ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ،

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: هما.

وَمَا هُوَ أَخصٌّ مِنْهُ لا يَكُونُ مُشْتَرَكًا، وَمَا يُسَاوِيهِ: فَإِنْ سَاوَاهُ فِى الْماهِيَّةِ - فَهُوَ هُوَ لا غَيْرُه، وَإِنْ سَاوَاهُ فِى اللُّزُومِ دُونَ المَفْهُومِ - لَمْ يَكُنْ هُوَ تَمَامَ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِى: كَانَ تَمَامُ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهَا هُوَ تَمَامَ مَاهِيَّةِ كُلٍّ مِنْهَا بعَيْنِهِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا - ذَاتِيٌّ آخَرُ وَرَاءَ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَك -: كَانَتِ الْمُخَالَفَةُ بَيْنَهَا لا بالتَّعَيُّنِ فَقَطْ، بَلْ وَبالذَّاتِيَّاتِ، وَقَد فُرِض أَنَّهُ لا مُخَالَفَةَ فِى الذَّاتِيَّاتِ؛ هَذَا خُلْفٌ.

الشرح: قوله: «وأما الماهية» المراد به: القسم الأول من الكليات، وهو: تمام الماهية، ومقصوده: تقسيم تمام الماهية إلى أقسام ثلاثة:

الأول: هو الماهية بحسب الخصوصية المحْضَةِ، الثانى: هو الماهية بحسب الشركة المحضة، الثالث: هو الماهية بحسب الشركة والخصوصية.

وغرضه: أن تخرج من هذا التقسيم - وهو تمام الماهية - أقسام: الأول[1]: فى جواب «ما هو؟»؛ والدليل على ما ذكره من التقسيم هو أن تمام الماهية: إما أن يكون تمام شىء واحد، أو تمام ماهية أشياء: فالأول: هو الْمَاهِيَّةُ بحسب الخصوصية، واللفظ الدَّال عليها هو المقول فى جواب «ما هو؟» بحسب الخصوصية[2].

والثانى: وهو تمام ماهية الأشياء؛ فلابد لتلك الأشياء من الاختلاف باليقين، وإلا لكان كل واحد منها هو عَيْنَ الآخر؛ فيلزم أحد الأمرين: إما وجود الكثرة بكون ألا [تكون] متساويين أفرادها،أوألا تكون هناك كثرة؛ وهما محالان.

وإذا ثبت الاختلاف بالتعيين، فلا يخلو: إما أن يَحْصُلَ مع ذلك مخالفة بعضها مع بعض فى شىء من الذاتيات، وهى الأجزاء، أو لا يحصل: فإن كان الأول: فتمام القدر المشترك بينها[3] من الأمور الدَّاخِلَة فى الماهيَّة - هو تمام الماهية المشتركة بينها؛ وذلك لو لم يكن كذلك، يلزم: إما ما هو الأعم؛ وهو محال؛ لأن الأعَمَّ منه لا يكون تمام المشترك؛ [بل][4] بعض المشترك.

وإما ما هو الأخص من ذلك؛ وهو محال؛ لأن الأخص لا يكون مشتركًا؛ فيستحيل أن يكون تمام المشترك.

وإما ما يساويه؛ وهو محال؛ لأنه إما أن يساويه فى المفهوم، فهو هو لا غيره، فإن

---

(١) فى «أ»: القول.

(٢) أى: الخصوصية المحضة.

(٣) فى «ب»: بينهما.

(٤) سقط فى «ب».

ساواه فى اللزوم دون الحقيقة والمفهوم، لم يكن تمام القدر المشترك. وهذه اللوازم باطلة؛ فيلزم أن [٧٦/ب] يكون تمام القدر المشترك بينها هو تمام الماهية المشتركة، واللفظ الدال عليه هو القول فى جواب «ما هو؟» بحسب الشركة المحضة؛ كما إذا سئل عن الإنسان، والفرس، والطير: «ما هو؟»، فالجواب: تمام القدر المشترك، وهو: الحيوان.

وأما إذا لم يحصل بينها اختلاف بالذاتيات، فيلزم أن يكون تمام القدر المشترك بينها هو تمام ماهية كل واحد منها؛ إذ لو كان لكل واحد منها ذَاتِيّ آخر غير القدر المشترك، كانت المخالفة بالذاتيات لا بالتعين؛ والمفروض خلافه؛ هذا خلف. واللفظ الدال عليه هو المقول فى جواب «ما هو؟» بحسب الشركة والخصوصية، كما إذا سئل عن أفراد نوع واحد «ما هو؟».

هذا شرح كلام المصنِّف، وفيما ذكره نظر نبهنا عليه قبل، ولْنَزِدْهُ إيضاحًا، ونقدم عليه مقدمة، وهى: أن الواحد مقُول على الواحد بالشخص، وعلى الواحد بالصنف، وعلى الواحد بالنوع، وعلى الواحد بالجنس:

مثال الأول: زيد شخص واحد، مثال الثاني: الهندى صنف واحد، مثال الثالث: الإنسان نوع واحد، مثال الرابع: الحيوان جنس واحد؛ فأخَصُّهَا الشَّخْص، وأعَمُّهَا الجنس.

وإذا عرفت ذلك - فلا يخلو: إمَّا أن يكون مراد المصنف بقوله: «ماهية شيء واحد» أى: تمام ماهية شخصية [واحدة]، أو: تمام ماهية صنفية واحدة، أو: تمام ماهية نوعية واحدة، أو: تمام ماهية جنسية واحدة، أو: تمام ماهية مَّا؛ كيفما كانت تلك الماهية.

فإن كان مراده الأول: فليس ذلك مَقُولا فى جواب «ما هو؟»؛ لأنه إذا سئل عن ماهية شخصية، فلابد وأن يدخل فى تمامها الخواص التى بانضِمَامِهَا إلى الماهية تَتَشَخَّصُ الماهية، وليس ذلك هو المقول فى جواب «ما هو؟» بحسب الخصوصية المحضة؛ ضرورة أن المقول فى جواب «ما هو؟» هو تمام الماهية الكلية؛ لأنَّا نتكلّم على هذا التقدير، وتمام الماهية الشخصية لا يكون كُلِّيًّا أصْلاً؛ فَبَطَل هذا [القسم].

وأما إن كان المراد: تمام الماهية النوعية - فيصير الكلام هكذا: تمام الماهية إما أن يكون تمام ماهية نوع واحد أو أنواع، فإن كان تمام ماهية نوع واحد، صح القسم الأول؛ وذلك لأنه إذا سئل عن نوع واحد بـ«ما هو؟» فجوابه بذكر الْحَدّ، وهو القول فى جواب «ما هو؟» بحسب الخصوصية المحضة؛ إذ لا يقال هذا الجواب إلا إذا سئل عن هذا النوع خاصة دون غيره من الأنواع، ولكن يَخْتَلُّ مُقَابِلُه؛ وهو أن يكون تمام ماهية أنواع؛ فإنه يلزم أن يكون ذلك مَقُولا فى جواب «ما هو؟» بحسب الشركة المحضة.

ولا يخرج من هذا التقسيم القول فى جواب «ما هو؟» بحسب الشركة والخصوصية، وكلام المصنف صريح فى استخراجه من هذا [٧٧/أ] التقسيم[(١)]. ومما ذكرنا يتبين الإشكال على ما إذا حمل كلام المصنف على تمام الماهية الصِّنْفِيَّة، أو الجِنْسِيَّة.

وأما إذا كان المراد: تمام ماهية [مَّا] - فإنه يبطل التقسيم الأول، وهو: تقسيم الماهية الكليّة إلى تمام الماهية الكلية، أو غيرها[(٢)]، أو الخارج؛ ضرورة أن الكلى أبدا تمام ماهية مّا؛ فيلزم أحد الأمْرَيْنِ جَزْمًا، وهو: إما فساد التقسيم الأول، أو التقسيم الثانى.

والصواب أن يقال: اللفظ الكلى: إما أن يدل على ماهية ما تحته من الجزئيات، أو على جزئها، أو على الخارج عنها، والدال على الماهية مقول فى جواب«ما هو؟» بحسب الخصوصية المطلقة؛ إن صَلَحَ جوابًا حَالَ إفراد الشيء بالسؤال عن حقيقته، ولم يصلح إذا جُمِعَ بينه وبين غيره فى السؤال؛ كالْحَدِّ بالنسبة إلى الْمَحْدُودِ.

وإما بحسب الشركة الْمُطْلَقَة؛ وهو ما إذا كان بالعكس مما مر؛ كالجنس بالنسبة إلى أنواعه.

وإما بحسب الشركة والخصوصية معًا، إذا صلح فى الْحَالين؛ كالنوع بالنسبة إلى أشْخَاصه.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وأَمَّا الذَّاتِىُّ: فَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ تَمَامَ الجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ، وَهُوَ: «الجِنْسُ». أَوْ تَمَامَ الْجُزْءِ الَّذى يُمَيِّزُهُ عَمَّا يُشَارِكه فِى الجِنْسِ، وَهُوَ: «الْفَصْلُ». أَوِ المَجْمُوعَ الْحَاصِلَ مِنْهُمَا، وَهُوَ: «النَّوْعُ». وإِمَّا أَلاَّ يَكُونَ كَذَلِكَ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ: «جُزْءَ الْجُزْءِ»، وَهُوَ: إِمَّا «جِنْسُ الجنْسِ»، أَوْ «جِنْسُ الْفَصْلِ»، أَوْ «فَصلُ الجِنْسِ»، أَوْ «فَصْلُ الْفَصْلِ». ثُمَّ إِنَّ الأَجْنَاسَ تَتَرَتَّبُ - مُتَصَاعِدَةً - وَتَنْتَهِى فِى الإِرْتِقَاءِ إلى جِنْسٍ لاَ جِنْسَ فَوْقَهُ، وَهُوَ: «جِنْسُ الأَجْنَاسِ». وَالأَنْوَاعُ تَتَرَتَّبُ - مُتَنَازِلَةً - إِلَى نَوْعٍ لاَ نَوْعَ تَحْتَهُ، وَهُوَ: «نَوْعُ الأَنْوَاعِ».

الشرح: اعْلَمْ - وفقك الله - أن المصنف قسم الماهية الكلية إلى تمام الماهية، وإلى جزئها، وإلى الخارج، ثم قسم تمام الماهية إلى الأقسام الثلاثة التى ذكرناها فيما مضى من شرح كلامه، وهى: الماهية بحسب الخصوصية المحضة، والماهية بحسب الشركة المحضة، والماهية بحسبهما[(٣)]، فلما فرغ من تقسيم القسم الأول، شَرَعَ فى تقسيم القِسْمِ الثانى،

(١) فى «أ»: القسم.
(٢) المراد: أو جزء الماهية الكلية.
(٣) فى «أ»: بحسبها.

وهو الكلى الذى هو «جزء الماهية»، وهو المسمى بـ«الذاتى»، ويقال «الذاتى» على نفس الماهية» على اصطلاح بعضهم.

وأما العرضى[١]: فهو مقول على الخارج عن الماهية اللاَّحِق لها: لا لأمْرٍ أعَمّ، ولا لأمْرٍ أخَص.

وإذا علمت ذلك - فنقول: إن الذاتى: إما أن يكون تمام الجزء المشترك بين الشىء وغيره، أو تمام المميِّز[٢] بينهما عما يشاركه فى الجنس، أو ليس واحدًا منهما[٣]:

القسم الأول: هو «الجنس» وحده على ما يختاره المصنف: كمال الجزء المشترك بين الشىء وغيره؛ كالحيوان بالنسبة إلى غيره.

القسم الثانى: كمال الجزء المميز عما يشاركه فى الجنس، وهو «الفصل»[٤]، وهذا حَدُّه على اصطلاح المصنف، وله شرطان:

أحدهما: أن يكون كمال الجزء المميِّز[٥]؛ [فإن بعض[٧٧ب] الجزء المميِّز] ليس بالنسبة إلى ما هو بعض له: فَصلاً.

الثانى: أن يكون مميزًا عما يشاركه فى الجنس ؛ وهو يحترز بذلك عما يكون مميزًا للشىء عما يشاركه فى التلبس بجنس كالمشتركين فى الوجود؛ فإنه ليس بفصل على رأيه. ثم قال: ومجموعهما هو «النوع» أى: كمال الجزء المشترك، وكمال الجزء المميز هو: «النوع».

القسم الثالث: ألاَّ يكون كمال الجزء المشترك، ولا كمال الجزء المميز؛ فهو[٦]: إما «جنس الجنس»، أو «فصل الجنس»، [أو جنس الفصل][٧]، أو «فصل الفصل».

والدليل على ذلك: أن الذاتى: إن لم يكن تمام المشترك[٨] بين الماهية وغيرها، ولا تمام

---

(١) فى «ب»: العرض الذاتى.

(٢) أى: تمام الجزء المميز.

(٣) فى «ب»: ولا واحد منهما.

(٤) فى «ب»: الفعل.

(٥) فى الأصول: المشترك.

(٦) أى: فهو جزء الجزء.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) أى تمام الجزء المشترك.

المميز[١] بالتفسير المذكور، وهو جزء الماهية -: يلزم بالضرورة أن يكون جزء الجزء؛ فذلك الذى هو جزء الجزء: إما أن يكون جزءًا من كمال المشترك[٢]، أو جزءًا من كمال الجزء المميز:

فإن كان الأول: فلا يخلو: إما أن يكون جزءًا مشتركًا بين كمال الجزء المشترك وغيره، أو جزءًا مُخْتَصًّا بالمشترك دون غيره، فالأول: «جنس الجنس»، والثانى: «فصل الجنس».

وإن كان الثانى: فلا يخلو: إما أن يكون جزءًا مشتركًا بين كمال الجزء المميز وغيره، أو جزءًا مختصًّا به؛ والْحَصْرُ ضرورى:

فإن كان جزءًا من كمال الجزء المميز - فلا يخلو: إما أن يكون جزءًا مشتركًا بين كمال الجزء المميز وغيره، أو مختصًّا به قطعًا؛ فالأول: «جنس الفصل»، والثانى: «فصل الفصل». فلزم من ذلك انحصار أجزاء الماهية فى «الجنس»، و «الفصل»، و«جنس الجنس»، و«فصل الجنس»، و«جنس الفصل»، و«فصل الفصل».

مثال الجنس: «الحيوان»، مثال الفصل: «النَّاطق»، مثال جنس الجنس: «الجِسْم»، مثال فصل الجنس: «الحسَّاس النَّامى»، مثال جنس الفصل: «الْمُدْرِك»، مثال فصل الفصل: «بالتَّعلُّم».

هذا ما قاله المصنف، وفيه نظر: وبيانه: أن نقول: لانُسَلِّم أنه إن لم يكن كمال الجزء المشترك، ولا كمال الجزء المميز - يلزم أن يكون على أحد الأقسام الأربعة؛ [وهذا لأنه لو كان على أحد الأقسام الأربعة][٣] - لكان إما كمال الجزء المشترك بين الماهية وغيرها، أو كمال الجزء المميز بين الماهية وغيرها؛ ضرورة أن الجنس على رأيه عبارة عن «كمال المشترك»، والفصل عبارة عن «كمال المميز»، والمقدَّر خلافه.

لا يقال: المراد من الجنس فى قوله: «إن كان كمال الجزء المشترك...» - فهو الجنس القريب، وكذلك نقول فى الفصل، وإذا لم يكن على واحد من القسمين، جاز أن يكون على أَحَدِ الأقسام؛ لأنا نقول: لا نسلم أنه إن كان كمال الجزء المشترك بين الشيء وغيره، فهو الجنس القريب؛ فإن الجنس البعيد كذلك، وليس بقريب.

---

(١) أى: تمام الجزء المميز.

(٢) أى: كمال الجزء المشترك.

(٣) سقط فى «أ».

والذى يُبْطِلُ انْحِصَار ما ليس بجنس قريب، ولا فصل قريب فى الأربعة، إذا كان الفصل مفسرًا بكمال [٧٨/أ] الجزء المميز - أن الجنس البعيد جاز أن يكون له ذاتيان متساويان، مع أن كل واحد منهما ليس بجنس ولا فصل على رأيه.

وأما قوله: «ومجموع الجنس والفصل هو النوع» - ربما يشعر بأن النوع هو المركب من الجنس والفصل، وما ليس كذلك فليس بنوع، وليس كذلك؛ فإن النوع قد يكون بسيطًا؛ كالمفارقات، فلا جنس لها، بل تتميز بما ساقه.

واعلم: أن الأجناس تَتَرتَّبُ متصاعدة، وتنتهى فى الارتقاء إلى جنس لا جِنْسَ فوقه؛ وهو المسمى بـ«جنس الأجناس».

بيانه: أن الجنس قد يكون فوقه جنس؛ وذلك كالجسم النَّامى بالنسبة إلى الحيوان، وقد يكون لجنس جنس؛ كالجسم بالنسبة إلى الجسم النامى، ويرتقى إلى جنس لا جنس فوقه؛ كالجوهر؛ فإن فوق الجوهر الوجود، والوجود ليس جنسًا لغيره، وإلا لكانت الماهيات البسيطة مركبة؛ هذا خلف.

والأنواع تترتب متنازلة، وتنتهى إلى نوْعٍ لا نوْعَ تحته، ويسمى بـ«نوع الأنواع»، فالجوهر(١) تحته جسم، فهو نوع له، والجسم النامى تحته الجسم، فهو نوع له، وتحت الجسم الحيوان، فهو نوع له، وتحت الحيوان الإنسان، فهو نوع له، والحيوان هو جنس الأجناس، والإنسان نوع الأنواع؛ لأن تحت الأنواع الأصناف؛ كالهِنْدِىِّ والرومِىِّ، ولا اختلاف بينها إلا بالعوارض، بخلاف الأنواع؛ فإن الاختلاف بينها بالفصول(٢).

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا الْوَصْفُ الْخَارِجُ عَنِ المَاهِيَّةِ، فَتَقْسِيمُه عَلَى وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ ذَلِكَ الْخَارِجِىَّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لاَزِمًا لِلْمَاهِيَّةِ، أَوْ لِلْوُجُودِ، أَوْ لاَ يَلْزَم وَاحِدًا مِنْهُمَا: ثُمَّ لازِمُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ: قَدْ يَكُونُ بوَسَطٍ، وَقَدْ يَكُونُ بغَيْرِ وَسَطٍ، والَّذِى يَكُونُ بوَسَطٍ يَنْتَهِى إِلَى غَيْرِ ذِى وَسَطٍ؛ وَإِلاَّ لَزِمَ الدَّوْرُ أَو التَّسَلْسُلُ. وَغَيْرُ اللازِمِ: قَدْ يَكُونُ سَرِيعَ الزَّوَالِ، وَقَدْ يَكُونُ بَطِيئَهُ.

الثَّانِى: أَنَّ الْوَصْفَ الْخَارِجِىَّ: إِمَّا أَنْ يُعْتَبَرَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُخْتَصٌّ بنَوْعٍ وَاحِدٍ لاَ يُوجَدُ فِى غَيْرِهِ وَهُوَ:«الْخَاصَّةُ»، أَوْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ فِيهِ وَفِى غَيْرِهِ، وَهُوَ: «الْعَرَضُ الْعَامُّ».

---

(١) فى «أ»: والجوهر

(٢) فى «أ»: إما لإثباتها أو بالفصول.

وَهَذَا التَّقْسِيمُ - وإِنْ كَانَ بِالْحَقِيقَةِ فِى المَعَانِى - لَكِنَّهُ عَظِيمُ النَّفْعِ فِى الأَلْفَاظِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه قسم الكلى إلى ثلاثة أقسام؛ القسم الأول: نفس الماهية، القسم الثانى: جزء الماهية، القسم الثالث: الخارج.

وقد تكلم على القسمين الأولين بأقسامهما، ثم شرع فى القسم الثالث منها، وقال: «وأما الْخَارِجُ عن الماهية، فيمكن تقسيمه من وجهين:

الأول: أن ذلك الخارج - والمراد به الكلى الخارج عن الماهية -: إما أن يكون لازمًا للماهية، أو للشخصية[1]، والمراد بـ«الشخصية»: الوجود؛ على ما صرَّح به [٧٨/ب] فى «الملخص»، أو لا يكون لازمًا لواحد منهما:

مثال القسم الأول: لزوم الزوجية للأربعة. مثال القسم الثانى: السَّواد للحَبَشِىِّ. فإن ماهية الأربعة تستلزم الزوجية، وماهية الحبشى لا تستلزم السَّوَاد؛ لأن ماهيته الحيوان الناطق، فلو كان الحبشى أسود لماهيته، لزم كون كل إنسان أسود؛ وذلك باطل جزمًا؛ فلزم السَّوَادُ للحبشى لوجوده الزائد على ماهيته، ويمكن بناء هذا الكلام على أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها، ويمكن - أيضًا - بناؤه على أن وجود كل شىْءٍ - هو عَيْنُ ماهيته، والأول: ظاهر، وأما الثانى: فذلك لأن الماهيات الممكنة مختلفة وهى عين وُجُودَاتها تَفْرِيعًا؛ فوجوداتها مختلفة بالضرورة؛ فسواد الحبشى لازم لذلك الموجود الخاص.

مثال القسم الثالث: وهو إما ألا يكون لازمًا للماهية، ولا للوجود، فهو إما سريعُ الزوال؛ كَحُمْرَة الْخَجَل، وصُفْرَة النَّظَر، أو بَطِيءُ الزَّوَال؛ كالشَّبَاب والشَّيْخُوخَة، ثم نقول: كل واحد من القسمين الأولين: إما أن يكون لزومه لملزومه بوسَط، أو بغير وسط، واللوازم ذوات الوسائط لابد وأن تنتهى إلى لازمٍ بغير وسط؛ وإلا يلزم: إما الدَّوْرُ أو التَّسَلْسُلُ.

بيانه: أن ما لزم الشىء بواسطة لزوم غيره، فلابد لذلك الوسط اللازم من أحد أمرين: إما يكون لزومه لملزومه بوسط، أوبغير وسط: فإن كان بغير وسط، فقد تحصلنا على لازم بغير وسط؛ وهو المطلوب. وإن كان بوسط: فالكلام فى ذلك الوسط كالكلام فى الأول: فإن كان بغير وسط: فقد حصل المطلوب.

(١) فى «ب»: الشخصية.

وإن كان بوسط، فذلك: إما الذى كان لازمًا فيه، أو غيره: فإن كان الأول، يلزم الدور. وإن كان الثانى، يلزم التسلسل. فلابد من الانتهاء إلى لازم بغير وسط، وإلا يلزم: إما التسلسل، وهو أن يصير إلى مَا لاَ يتناهَى مَحْصُورًا بين حَاصِرَيْنِ، أو الدور؛ وهو محال؛ وإلا يلزم تقدم الشىء على نفسه؛ وهو محال؛ وهذا النوع من التسلسل باطل بالبَدِيهَةِ، ويلزم من ذلك وجود لازم بغير وسط.

ونقول: لو ذهبت اللَّوازِم إلى غير النِّهَايَة؛ فلزم كل لازم لملزومه - لابد وأن يكون بغير وسط؛ وإلا لكان ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين مرات لا نهاية لها؛ وهو بـاَطِلٌ بالبديهة.

تنبيه: اللازم ينقسم إلى البَينِ وغيره، والبَيِّنُ هو الذى يلزم من تصوُّر المسمى تصوُّره، أو الذى يكون تصور ذات الملزوم مع تصور ذات اللازم كَافِيًا فى جَزمَ الذِّهَنِ بلزومه له.

الثانى - من وَجْهَيِ التقسيم الرابع فى الكلى الخارج عن الماهية -: وهو: أن الوصف الخارج عن الماهية: إما أن يعتبر من حيث إنه وجد فى نوع واحد [٧٩/أ] لا غير، أو من حيث إنه وجد، ولا ينبغى أن يلتفت إلى فهم من ظن؛ أن المصنِّف أراد بلازم الشخصية لازم شخص معين؛ كَطُول زيد، وبنى على فهمه ما أورده من الإشكال، وهو أن المصنِّف أخل بلازم الوجود؛ فإنا بينا أن المراد بـ«الشخصية»: الوجود؛ وذلك مشهور معْلُوم من مصطلح القوم..

اعلم: أن كل مُحَصِّل لابُدَّ له من إحْكَام علم[١] المنطق بأجزائه، وإلا لا يوثق بشىء من معلوماته، ولا يستثنى من[٢] ذلك إلا الأنبياء - عليهم السلام - والأولياء، ولقد نصح الناسَ الإمام حجة الإسلام الغزالى فى وضعه فى أول «الْمُسْتَصْفَى»: المقدمة المشهورة، وابن الحاجب من المتأخِّرين وضع فى كتاب له فى «أصول الفقه»: جزءًا جيدًا من المنطق الذى كان فهمه.

وأول ما تمس حاجة الإنسان المحصِّل إليه من «المنطق»: معرفة الكليات الخمسة، وهى: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصَّة، والعَرَض العامُّ. والقدر الذى ذكره المصنف فى هذا الموضع لا يحصل به بعض المقصود، فلنذكر القدر الضرورى منها، ونؤخر تمام البيان إلى ما فى النفس من وضع مقدمتين: إحداهما: فى علم المنطق. والثانية: فى علم

---

(١) فى «ب»: على.

(٢) فى «أ»: عن.

الجدل. على أنَّا نجعلهما فى أول هذا الكتاب إن أَخرًا الله فى الأجَلِ؛ على أن القدر الذى ذكرناه من العلمين فى «كتاب القواعد» فى العلوم الخمسة -: كاف للمُسْتَبْصر؛ فنقول: «الجنس»: يرسم بأنه: «الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جَوَاب [«ما هو؟»] فـ«الْمَقُول»: يتناول الشخص والكليات الخمسة، وقولنا: «على كثيرين» يخرج عنه الشخص، لأن قولنا: «على كثيرين»: جنس للجنس، وبقولنا: «مختلفين»: يخرج عنه «النوع»، وبقولنا: «فى جواب [ما هو؟»][(١)]: يخرج عنه[(٢)] «الفصل» و«الخاصَّة» و«العرض العام».

فإن قيل: «لو كان الْمَقُول على كثيرين جنسًا للجنس، لكان أخص من الجنس المطلق؛ لكونه جنسًا خاصًّا، وهو أعم منه[(٣)]؛ هذا خُلْفٌ».

قلنا: لا نسلم أنه خلف؛ وهذا لأن المقول على كثيرين أخص من الجنس المطلق؛ لكونه جنسا خاصا، وهو أعم منه باعتبار ذاته، وهو ينقسم إلى الْمَنْطِقِىِّ، والطَّبِيعِىِّ، والعقلى. و[ينقسم] أيضًا إلى أربعة أقسام؛ وذلك لأن الجنس: إن لم يكن فوقه جنس، لكن تحته جنس - فهو الجنس العالى، وهو جنس الأجناس، وإن كان بالعكس؛ فهو الجنس السافل، وإن كان فوقه جنس وتحته جنس، فهو الجنس المتوسط، وإن لم يكن فوقه جنس ولا تحته جنس، فهو المفرد، والجنس المنطقى ليس جنسًا لهذه الأربعة على رأى الإمام؛ [لأن امتياز][(٤)] الثلاثة منها بقيود عَدَمِيَّة، والعدَم لا يكون فصلا؛ وفيه نظر.

وأما «النوع الحقيقى» - فرسمه: «الكلى [المقول][(٥)] على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فى جواب «ما هو؟» ونعنى بـ«الكثيرين» [٧٩ب]: الأفراد المكثَّرة: إما فى الذِّهْن، أو [فى][(٦)] الخارج؛ لِيَنْدَرِجَ ما يَنْحَصِرُ نوعه فى شخصه: فـ«المقول على كثيرين»: جنس، وبقولنا: «فى جواب «ما هو؟»: يخرج عنه «الفصل» و«الخاصة».

ورسم «[النوع] الإضَافِىّ»: أنه: «الذى يقال عليه وعلى غيره: الجنس فى جواب «ما هو؟» قَوْلاً أَوَّلِيًّا»[(٧)]: وقيد الأولى يخرج الصنف كالهِنْدِىّ، والرُّومِىّ؛ فإنه يحمل عليه

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: ما يخرج عنه.

(٣) فى «ب»: وهو أعم منه باعتبار ذاته.

(٤) فى «أ»: لامتياز.

(٥) سقط فى «أ».

(٦) سقط فى «ب».

(٧) فى «ب»: أولا.

الجنس بواسطة حمل النوع عليه. والحقيقيّ قد يصدق دون الإضافيِّ؛ كالأنواع اللفظيَّة، والإضافي قد يصدق دون الحقيقي؛ كالْمُتَوَسِّطَاتِ من الأنواع، فليس بينهما عموم وخصوص على الإطلاق، بل من وجه دون وجه.

ومراتب الإضافي: أيضًا أربعة، [إلا أن][1] السَّافِلَ منها يسمى نوع [الأنواع][2].

وأما «الفصل» - فهو: «الكلي الذاتي المقول على الشيء في جواب «أي شيء هو؟»:

فـ«المقول على الشيء»: جنس للخمسة، وبقولنا: «في جواب «أي شيء هو؟»: يخرج «الجنس»، و«النوع»، و«العرض العام»، وبقولنا: «الذَّاتِي»: يَخْرُجُ عنه الْخَاصَّة، وقد يُزَادُ فيه: «من جنسه»؛ فيصير أخص من الأول.

ولا يجب أن يكون لكل فصل فصل؛ لوجوب الانتهاء إلى فصل بسيط؛ فلا يجب أن تكون كل ماهية مركبة من الجنس والفصل، كتركب العشرة من الآحاد، وليس كل جزء جنسًا أو فَصْلاً، بل كل جزء مَحْمُول.

ورسم «الخاصة» بأنها: «كلية مَقُولَةٌ على [أفرادِ][3] حقيقةٍ واحدةٍ في جواب «أي شيء هو؟» قولًا عَرَضِيًّا»:

فبقولنا: «على حقيقة واحدة»: يخرج «العرض العام» و«الجنس»، وبقولنا: «في جواب أي شيء هو؟»: يخرج «النوع»، وبقولنا: «قولا عرضيًّا»: يخرج «الفصل»، وهي: إما شاملة لجميع أفرادها، [و] هي خاصة له لازمة لكل فرد منها، وإما غير لازمة، وهي: إما بسيطة أو مركَّبة.

ورسم «العرض العامِّ» أنه: «الكلي المقول على حقائق مختلفة قولا عرضيًّا»:

فبقولنا: «على حقائق مختلفة»: يخرج «الخاصَّة»، وبقولنا: «قولا عرضيًّا»: يخرج «الجنس» و«الفصل» و«النوع».

وهو[4]: إما شامل لجميع أفراد ما هو عَرَضٌ له، أو غير شامل.

واعلم: أن الحدُودَ والرُّسُومَ إنما تتركَّبُ من الكليات الخمسة؛ فالمركَّب من الجنس القريب والفصل هو: «الْحَدُّ التَّامُّ»، والمركب من الجنس[5] والخاصَّة هو: «الرسم التام»،

---

(١) في «ب»: لأن.

(٢) سقط في «أ».

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «أ»: وهي.

(٥) أي: الجنس القريب.

والتعريف بالفصل وحده يسمى «حدًّا ناقصًا»، وبالخاصة وحدها «رسمًا ناقصًا»[(١)]، ونقتصر على هذا القدر منه، والإِسْتِقْصَاءُ فى ذلك إلى الكتب المصنفة فى هذا الفن.

* * *

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّانِى لِلَّفْظِ المفْرِدِ: وَهُوَ: أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلاًّ بِالْمَعْلُومِيَّةِ أَوْ لاَ يَكُونَ: وَالثَّانِى هُوَ: «الْحَرْفُ».

وَالأَوَّلُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ دَالاًّ عَلَى الزَّمَانِ الْمُعَيِّنِ لِمَعْنَاهُ، وَهُوَ: «الْفِعْلُ»، أَوْ لاَ يَدُلُّ، وَهُوَ: «الاِسْمُ»، ثُمَّ الاِسْمُ تَقْسِيمُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الاِسْمَ: إِنْ كَانَ اسْمًا لِلْجُزْئِىِّ: فَإِنْ كَانَ [٨٠/أ] مُضْمَرًا، فَهُوَ: «الْمُضْمَرَاتُ»، وَإِنْ كَانَ مُظْهَرًا، فَهُوَ: «الْعَلَمُ». وَإِنْ كَانَ اسْمًا لِلْكُلِّىِّ، فَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اسْمًا لِنَفْسِ الْمَاهِيَّةِ؛ كَلَفْظِ «السَّوَادِ»، وَهُوَ: الْمُسَمَّى بِـ«اسْمِ الْجِنْسِ» فِى اصْطِلاَحِ النُّحَاةِ - أَوْ لِمَوْصُوفِيَّةِ أَمْرٍ مَّا بِصِفَةٍ، وَهُوَ: «الاِسْمُ الْمُشْتَقُّ»؛ كَلَفْظِ «الضَّارِبِ»؛ فَإِنَّ مَفْهُومَهُ: أَنَّهُ شَىْءٌ مَّا مَجْهُولٌ بِحَسَبِ دَلاَلَةِ هَذَا اللَّفْظِ؛ لَكِنْ عُلِمَ مِنْهُ أَنَّهُ مَوْصُوفٌ بِصِفَةِ الضَّرْبِ.

الثَّانِى: أَنَّ الاِسْمَ هُوَ: الَّذِى يَدُلُّ عَلَى مَعْنًى، وَلاَ يَدُلُّ عَلَى زَمَانِهِ الْمُعَيَّنِ وَهُوَ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلاَثَةٍ:

فَإِنَّ الْمُسَمَّى قَدْ يَكُونُ نَفْسَ الزَّمَانِ؛ كَلَفْظِ «الزَّمَانِ» وَ«الْيَوْمِ» وَ«الْغَدِ». وَقَدْ يَكُونُ أَحَدَ أَجْزَائِهِ الزَّمَانُ؛ كَـ«الاِصْطِبَاحِ وَ الاِغْتِبَاقِ»، وَلِهَذَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ التَّصْرِيفُ. وَقَدْ لاَ يَكُونُ زَمَانًا، وَلاَ مُرَكَّبًا مِنَ الزَّمَانِ؛ كَـ«السَّوَادِ» وَأَمْثَالِهِ.

الشرح: اعلم: أنه لابد من تفسير قولهم: «الحرف لا يستقل بالمعلومية»، فنقول: الاسم وضع لمعنى مفرد؛ فهو يدل عليه وضعًا، من غير توقُّف دلالته على مدلوله المفرد على ذكر شىء غيره، وكذلك الفعل.

وأما الحرف: فهو موضوع لمعنى مفرد يدل عليه؛ بشرط ذكر متعلَّقه؛ فإذن: الحرف لا يدل على معناه المفرد إذا لم يذكر متعلقه؛ وعلى هذا: حصل الفرق بين قولنا: «الابتداء» و«الانتهاء»، و«ابتداء» و«انتهاء» و«من» و«إلى». وهذا المعنى الذى به حصل

(١) أى: التعريف بالخاصة وحدها يُسَمَّى رسمًا ناقصًا.

الفرق بين الاسم والفعل والحرف - لا يتوقف تقريره إلا على النقل، وقد نقله ابن الحاجب وهو موثوق به في منقوله ومعقوله، ولا يرد على هذا «فوق» «تحت» و«كل»، و«بعض»؛ فإنها - وإن لم تستعمل إلا كذا - إلا أنه لم يشترط في وضعها دالة على ذلك، وما شذ من الباب يثبت إلحاقه به؛ طردا للقاعدة.

وعلى هذا المعنى: حمل قولهم: «الحرف يفيد معنى في غيره»؛ فإن(١) «فوق» وضع لمعنى علو لمكان خاص، و«ذو» للتوصل للوصف بأسماء الأجناس؛ وكذلك(٢) الحروف: فإنها لا تدل بوضعها إلا بشرط ذكر متعلقها، ولا يرد عليه «الذي» و«التي» وما أشبه ذلك؛ لما سبق. فإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: اللفظ المفرد: إما أن يكون معناه مستقلاً بالمفهومية - على التفسير المذكور - أو لا: فإن لم يكن: فهو الحرف. وإن كان مستقلا بالمفهومية، فإما: أن يدل على الزمن المعين لمعناه، [أو لا](٣)، فالأول: الفعل، والثاني: الاسم. وظهر بذلك: انحصار اللَّفْظِ في الاسم والفعل والحرف، وخرج من التقسيم حَدّ كل واحد منها.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثاني: فلأنَّا نقول: الاسم[هو](٤): «اللَّفْظُ المفرد الدَّالَّ على معنًى مستقلٌ بالمفهومية، من غير دلالته على الزمن المعيَّن لمعناه؛ والمراد بالزَّمن المعين: إحدى الأزمنة الثلاثة، وهو: إما الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، واندفع من(٥) هذا: الصبوح(٦)، والغبوق(٧)؛ لأنه لا يدل على زمن معين من الأزمنة الثلاثة المذكورة، وهما داخلانِ في حَدِّ الأسماء.

وكذلك: أسماء [٨٠ب] الزمان؛ فإنها - وإن دلت على الزمان - إلا أنها لا تَدُلُّ على زمن معين(٨)؛ ضرورة أن لا زمان للزمان؛ فاللفظ المفرد الدالِّ على معنى-جنس للاسم والفعل والحرف.

---

(١) في «أ»: قال.

(٢) في «أ»: ولا كذلك.

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «ب».

(٥) في «أ»: عن.

(٦) الصبوح: شرب أول النهار.

(٧) الغبوق: شرب آخر النهار مقابل الصبوح.

(٨) في «ب»: معناه.

وقولنا: «مستقل بالمفهومية »كالجنس - فصل يخرج عنه الحرف.

وقولنا: «من غير دلالة على الزمن المعيَّن لمعناه» - فصل له عن الفعل؛ فإن الدلالة على الزمان - بالتفسير المذكور - لا توجد فى الأسماء.

وأما الفعل، فَحَدُّهُ: «اللفظ الدَّال على معنى مستقل بالمفهومية، مع دلالته على الزمان المعين لمعناه» فصل[١] له عن الأسماء مطلقًا؛ فإنه بعضها لا دلالة له على الزمان، وبعضها يدل على الزمان؛ كأسماء الزمان؛ ولكن بمادته لا بصورته[٢]؛ بخلاف الأفعال؛ فإن دلالتها على الزمان بصورتها.

والحرف هو: «اللفظ الدال على معنى غير مستقل بالمفهومية»: فصل[٣] له عن الاسم والفعل.

تنبيهات: الأول: بيان الفرق بين اصطلاح الأُصوليِّين والأُدَبَاء والْمَنْطِقِيِّين المتعلِّق بالاسم والفعل والحرف؛ فنقول:

اصطلاح الأصوليين والأدباء فيها واحد، وأما الكلمة[٤] فقد سبق بيان اختلاف الفريقين فيها.

وأما اصطلاح المنطقيين، فهو أن ما يسميه الأديب بـ«الفعل» يسميه المنطقى بـ«الكلمة» وأما الحروف، فهى المسماة بـ«الروابط»، وأما الاسم، فمشترك الاستعمال فى الاصطلاحين؛ قال أبو على: اللفظ المفرد: إما اسم، أو كلمة، أو أداة، وحد الاسم بأنه: لفظة [دالة][٥] بالتواطؤ على معنى مجرد من[٦] الزمان، ولا يكون واحد من أجزائه دليلا بانفراده، ويكون أبدا دليلا بألفاظ على غيره.

ف: «اللفظ»: يخرج ما ليس بلفظ؛ كالإشارة، والأفعال، والحركات، والصوت الذى ليس بلفظ، وبـ«الدال»: اللفظ المهمل، و بـ«التواطؤ» ما يدل لا بالوضع؛ كالدال بالطبع، وتقدم دلالة الأجزاء مفردة للمركبات، وبالدِّلاَلَة على الزمان فى الكلمة والتَّجَرُّد عنها فى الاسم - كل واحد منهما عن الآخر.

---

(١) أى: هذا الحد فصل له.

(٢) فى «ب»: صورته.

(٣) أى: هذا الحد فصلٌ له.

(٤) فى «أ»: وأما لفظ الكلام.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «ب»: عن.

والزيادة الأخيرة فى الكلمة أدعى؛ لأنها - وإن لم يحتج إليها فى التعبير[١] - فيحتاج إليها لتمام الإحاطة بتمام الحقيقة؛ لأنها تدل على نسبة إلى موضوع، وليست حاجة الكلمة إلى هذه النسبة أقل من حاجتها إلى الزمان؛ لأنه ما لم تكن نسبة، لم يكن زمان نسبة.

واعلم: أن الأداة على ما ذكر[٢] لا تكون قسيمًا لهما، بل تكون قسمًا من الاسم، فإذا أريد خروجه عنهما، شرط فى الاسم الدلالة على معنى تام، أى: معنى يصح أن يميز به وحده على شىء.

والكلمة: إما حقيقية، وهى: التى تدل على مَعْنًى تَامٍّ، ودلالتها: على حدث ونسبة إلى موضوع وزمان وتلك النسبة مثل «ضَرَبَ» - وإما وجودية، وهى: التى تدل على معنى غير تام؛ مثل «كان»، ودلالتها: على نسبة وزمان فقط.

فإذا شرط كون المعنى تاما فى الكلمة - خرجت عنها [٨١أ] الكلمات الوجودية، وتكون أدوات.

ونقول فى التقسيم: اللفظ المفرد إما دالٌّ على معنى [تام][٣] إن كان دَلَّ على زمان أيضًا أى: بالتفسير المذكور بعد ذلك -: كان كلمة؛ وإلا كان اسمًا، وإما دالٌّ على معنى غير تام، وهو: الأداة، واندرجت الكلمات الوجودية تحت الأداة؛ وإن كانت كلمات بحسب لُغَةِ العَرَبِ.

وإن لم يشترط فى الكلمة ذلك - قلنا فى التقسيم: اللفظ المفرد: إن دَلَّ على معنى وزمان، بالتفسير الآتى ذكره -: كان كلمة؛ وإلا فإن كان مدلوله تامًّا، كان اسمًا، وإن كان غير تام، كان أداة.

وحَدُّ الاسم فى التقسيمين واحد، والكلمة فى التقسيم الثانى أعمُّ؛ لأنها تندرج الكلمات الوجودية تحتها؛ كما هو فى لغة العرب. والأداة أخص؛ لأنه يندرج تحتها الروابط الْمُسَمَّاة عند النحويين فصلا وعمادا؛ زمانية كانت وهى الكلمات الوجودية، أو غير زمانية كلفظ «هو»، وسائر الْمُضْمَرَات روابطُ، وهى أسماء عند بعض أهل العربية.

وقد نقض حد «الكلمة» بالصبوح والغبوق، وأسماء الزمان، والمتقدِّم والمتأخِّر، والماضى؛ وأجيب عنه بجوابين:

---

(١) فى «أ، ب»: التخيير، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ»: ذكرنا.

(٣) سقط فى «أ».

أحدهما: أن المعتبر أن يدل على الزمان بصيغته ووزنه، والدلالة على الزمان فى تلك الأسامى بِمَوَادِّهَا.

وثانيهما: أن المعتبر الدلالة على زمان ليس هو نفس المعنى، ولا جزأه.

أورد على الأول: أن ذلك إنما يستقيم فى لغة العرب، ولا يمتنع أن يدُلَّ لفظ مفرد على الزمان بمادته؛ ونظر المنطقى فى مطلق اللغات لا فى لغة خاصَّة.

ومنع الجواب الثانى: وذلك إنما يصح أن لو خرج الزمان من مفهوم الكلمات؛ وهو ممنوع.

قال بعض الفضلاء من المتأخِّرين: كل من الْجَوَابَيْنِ صحيح؛ وذلك بتلخيص القول فى القيود المذكورة فى حد الكلمة:

أما الأول من الجوابين: فنقول: الكلمة هى: «الَّلفْظَةُ المفردة الدَّالَّة على معنى تامٍّ، مع دلالته على الزمان بصيغته ووزنه، أو ما رَادَفَ مثل هذا اللفظ»؛ فيخرج مثل «الصبوح»، ولا تَضرّ دلالة بعض الألفاظ [على الزمان](1) بمادته.

وأما الثانى: فنقول: إن لفظة «شىء» تدل على وجود الشىء، ونسبته إلى موْضُوع وزمان لتلك النسبة، خارج عن ذلك الحدث وتلك النسبة، والصَّبُوح وأمثاله لا تدُلُّ على النسبة إلى الموضوع؛ لأن المراد بهذه النسبة نسبة تصدق بها على الموضوع صدق «شىء» على «زيد».

و«الكلمة» - فى لغة اليونانيين -: تَدُلُّ على الزمان الحاضر من غير ضميمة، وعلى أحد الزمانين الباقيين بضميمة زائدة، وتسمى الأولى بـ«الكلمة القائمة»، والثانية بـ«الكلمة الْمَصْرُوفَة»، وتسمى النُّحَاة الكلمة: فعلا، وهى غير الفعل الذى هو مسمى المصدر؛ لكون هذا لفظًا، وذاك معنى.

الثانى: قيل [٨١ب]: من خواصِّ الاسم: «أنه يصحُّ الإخبار عن مسمَّاه بمجرَّد ذكره. احترزنا بقولنا: «عن مسماه» حذرًا عن الإخبار عن لفظ(2) الكلمة والأداة، كقولنا: «مشى»: فعل ماضٍ، و«إلى»: حرف جر، وبقولنا: «بمجرد ذكره»: حذرًا عن الإخبار عن مسمييهما معبرا عنهما باسم، أو اسم مع كلمة أو مع أداة؛ كقولنا: مسمى «ضرب»: غير مسمى «فى».

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: لفظة.

وأما إذا قلنا: «زيد قائم»، كان الإخبار عن مسمى زيد معبرًا عنه بلفظ «زيد» وحده[1]، ولايقال للإخبار عن مسمى «ضرب» بمجرد ذكره: لفظة «ضرب» وحدها.

فإن قيل: «قولنا: «الكلمة لا يخبر عن مسماها بمجرد ذكرها» - خبر، فالمخبر عنه فيه: إن كان مسمى، وكل اسم يصح الإخبار عنه بمجرد ذكره -: فقد كذبت القضية، وإن لم تكن اسمًا -: تناقضت».

قلنا: المخبر عنه كلمة أخبر عنها باسم، وهو لفظ «الكلمة»، وقد قلنا: إنه لا يخبر عن مسمى «الكلمة» معبَّرًا عنه بها؛ فلا تناقض.

واعلم: أن لفظة «الكلمة» المستعملة في هذا الموضوع على اصطلاح المنطقيين، دون اصطلاح النحاة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: ثم تقسيمه من وجهين - أي: تقسيم الاسم -:

الأول: أن الاسم: إما أن يكون مدلوله معنى جزئيًّا، أو معنى كليًّا؛ لأن تصور مفهومه: إن منع من الشركة، فهو الجزئي، وإن لم يمنع، فهو الكلي.

ثم الاسم الجزئي ينقسم: إلى العلم، والْمُضْمَر؛ وذلك لأنه: إن كان الدَّالُّ على الجزئي اسمًا ظاهرًا: سمي بـ«العلم»، وإلا سمي بـ«المضمر».

وأما الاسم الموضوع للكلي: فإما أن يكون موضوعًا لنفس الماهية؛ كالسَّواد، والإنسان، وهو: المسمى بـ«اسم الجنس» في اصطلاح النحاة، [أو لموصوفية أمر مَّا بصفة][2]، وهو: الاسم المشتق[3]؛ كالضارب؛ فإنه يدل على موصوفية شيء ما مجهول بحسب دلالة هذا اللفظ بصفة الضرب؛ وذلك لأن «الضَّارب» وسائر المشتقات من المصادر - لَا تدلُّ على خصوصيات تلك المحالِّ التي قامت تلك الصِّفَاتُ بها.

هذا ما قاله المصنف، وقد جعل المضمر اسما للجزئي؛ وفيه نظر:

وذلك لأن مَدْلُولَ «أنا» و «أنت» وأمثالهما - لا يتحقق إلا بقرينة حسية أو خيالية، وما كان مدلوله جزئيًّا: فإنه يتعين مدلوله بمجرَّد اللفظ الموضوع له من غير قرينة؛ كالحال في الأعلام؛ فالأشبه أن تكون مدلولات المضمرات كلية، فلفظة «أنا» موضوعة

---

(١) في «ب»: وحدها.

(٢) في «أ، ب»: أو لموصوفة أو بالصفة. والمثبت من «المحصول».

(٣) في «أ، ب»: المتعين. وما أثبتناه من «المحصول».

لمفهوم كلى، وهو: المتكلم، وكذلك أمثالها؛ فإنه يجرى هذا المجرى. وقد نقل الخلاف فى كونها [موضوعة](١) لجزئيات أو كليات.

تنبيه: اعلم: أن الدَّالَّ على الجنس - على اصطلاح النُّحَاة - ينقسم إلى اسم جنس؛ كـ«أسد»، وإلى علم؛ كـ«أسامة»، وليسا بمترادفين؛ فإن اسم الجنس(٢) موضوع للماهية الكلية، وعلم الجنس مَوْضُوع لتلك الماهية بقيد تَشَخُّصها فى الذهن؛ فإن تلك الماهية لأبُدَّ أن تمتاز عن غيرها وتتشخَّص فى الذهن، ومع ذلك: فإنها تصدق على الأفراد الجزئية الخارجية على ما تلخَّص فى «علم المنطق» من صِدْقِ المعانى الكلية على الجزئيات.

الوجه الثانى -: من وجهى تقسيم الاسم -: أن نقول: قد سبق أن الاسم هو الذى يَدُلُّ على معنى، ولا يدل على زمان ذلك المعنى؛ فلا يخلو ذلك عن أقسام ثلاثة؛ وذلك لأنه: إما أن يكون مدلوله نفس الزمان؛ كلفظ الزمان، واليوم، والغد، وأمس، أو لا يكون كذلك:

والثانى: إما أن يكون جزء مدلوله الزمان أو لا:

الأول: كـ«الاصطباح» والثانى: كلفظ «السَّوَاد» و«البيَاض» وأمثالهما؛ فإنه ليس مدلولها نَفْسَ الزمان ولا جزء مدلولها الزمان؛ بخلاف «الاصطباح»؛ فإن جزء مَدْلُوله

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) الجنس: هو جملة الشىء ومجموع أفراده، وقد استعمله النحاة فى مجال الدلالة على الشيوع والعمومية فى النوع الواحد؛ ولهذا اقترن مفهوم الجنس بالتنكير. وأطلق النحاة هذا اللفظ فى مجال تقسيم العلم إلى علم شخص أو علم جنس، وكذلك فى اسم الجنس الذى قسموه إلى ثلاثة أقسام: الأول: اسم الجنس الجمعى: وهو ما دل على ثلاثة فأكثر، وفرق بينه وبين واحده بالياء؛ كعرب وعربى، أو بالتاء؛ كغنم وغنمة؛ وهو فى الحالين لا ترد ألفاظه على أوزان الجموع المعروفة، وهذا ما يفرقه عن الجمع القياسى. وقد رئى فيه كذلك؛ أنه خال من الدلالة على الإفراد، وأنه موضوع للماهية، صالحا للقليل أو الكثير. وعند إرادة التنصيص على الوحدة - يفرق بينه وبين مفرده بالياء، أو بالتاء - كما تقدم - وقد عد الكوفيون اسم الجنس الجمعى ضمن جموع التكسير، ولكن رد عليهم.
الثانى: اسم الجنس الإفرادى؛ فهو: ما صدق على القليل والكثير، ولم يفرق بينه وبين واحده بالياء أو التاء وذلك نحو: تراب وعسل وذهب وقد تدخل المصادر فى هذا النوع.
الثالث: اسم الجنس الآحادى؛ فهو: ما أريد به واحد غير معين، وذلك نحو: أسد، وذئب.
ينظر معجم المصطلحات النحوية صـ٥٦.

الزمان؛ ولهذا يتطرق إليه التصريف؛ فنقول: اصطبح، يصطبح، اصطباحًا. وهذا التنظير لا يخلو عن نظر؛ فليتأمل.

قال صاحب «الإحكام»(١): الاسم ينقسم إلى ظاهر ومضمر وما بينهما؛ وذلك لأنه إما أن يقصد به البيان مع الاختصار، أو لا مع الاختصار:

فالأول: هو الظاهر.

والثاني: [إما ألا يقصد به(٢) التنبيه، أو يقصد به]؛ فالأول: هو المضمر، والثاني: ما بينهما، فهو أسماء الإشارة؛ نحو: «ذا» و«هذا» و«أولى».

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ لِلَّفْظِ الْمُفْرَد: وَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى

---

(١) ينظر الإحكام ١/٢٦، ٢٧. وعبارته: الاسم ينقسم إلى ظاهر، ومضمر، وما بينهما. وذلك لأنه إما أن يقصد به البيان مع الاختصار، أو لا مع الاختصار. فالأول هو الظاهر. والثاني إما أن لا يقصد معه التنبيه أو يقصد: فالأول هو المضمر، والثاني ما بينهما...فأما الاسم الظاهر: إما أن لا يكون آخره ألفا، ولا ياء قبلها كسرة، أو يكون. فالأول هو الاسم الصحيح، فإن دخله حركة الجر مع التنوين، فهو المنصرف، كزيد وعمرو، وإن لم يكن كذلك؛ فهو غير منصرف، كأحمد وإبراهيم. والثاني هو المعتل، فإن كان في آخره ياء قبلها كسرة، فهو المنقوص، كالقاضي والداعي؛ وإن كان في آخره ألف فهو المقصور كالدنيا والأخرى، وإن كان في آخره همزة قبلها ألف، فهو الممدود، كالرداء والكساء.وأما المضمر، فهو إما منفصل، وإما متصل: والمنفصل نحو: أنا، ونحن، وهو، وهي ونحوه. والمتصل نحو: فعلت وفعلنا - وما بينهما فهو اسم الإشارة. وهو إما أن يكون مفردا، ليس معه تنبيه ولا خطاب، أو يكون: فالأول، نحو: ذا، وذان، وذين، وأولاء. وأما إن كان غير مفرد، فإن وجد معه التنبيه لا غير، فنحو: هذا، وهذان. وإن وجد معه الخطاب، فنحو: ذاك وذانك. وإن اجتمعا معه فنحو: هذاك، وهاتيك. ثم ما كان من الأسماء الظاهرة، فلا يكون من أقل من ثلاثة أحرف أصول، نفيا للإجحاف عنه مع قوته بالنسبة إلى الفعل والحرف، إلا فيما شذ من قولهم: يد، ودم، وأب، وأخ ونحوه، مما حذف منه الحرف الثالث. وما كان من الأسماء المضمرة متصلاً، كان من حرف واحد كالتاء من فعلت. وإن كان منفصلا، فلا يكون من أقل من حرفين، يبتدأ بأحدهما، ويوقف على الآخر: نحو هو، وهي. وكذلك ما كان من أسماء الإشارة، فلا يكون من أقل من حرفين أيضا، نحو ذا، وذي ونحوه. وبالجملة فإما أن يدل على شيء بعينه، أو لا بعينه. فالأول هو «المعرفة» كأسماء الأعلام، والمضمرات، والمبهمات، كأسماء الإشارة، والموصولات؛ وما دخل عليه لام التعريف، وما أضيف إلى أحد هذه المعارف. والثاني هو «النكرة»، كإنسان وفرس. وما ألحق بآخره من الأسماء ياء مشددة، مكسور ما قبلها، فهو المنسوب، كالهاشمي والمكي ونحوه.

(٢) في «أ، ب»: معه.

وَاحِدًا، أَوْ يَتَكَثَّرَا، أَوْ يَتَكَثَّرَ اللَّفْظُ وَيَتَّحِدَ الْمَعْنَى، أَوْ بِالْعَكْسِ:

أَما الْقِسْمُ الأَوَّلُ: فَالْمُسَمَّى، إِنْ كَانَ نَفسُ تَصَوُّرِهِ مَانِعًا مِنَ الشَرِكَةِ، فَهُوَ: «الْعَلَمُ».

وَإِنْ لَمْ يَمْنَعْ - فَحُصُولُ ذَلِكَ الْمُسَمَّى فِي تِلْكَ المَوَاضِعِ: إِنْ كَانَ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُوَ: «الْمُتَوَاطِئُ». أَوْ لاَ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُوَ: «الْمُشَكِّكُ»؛ كَـ«الْوُجُودِ» الَّذِى ثُبُوتُ مُسَمَّاهُ لِلْوَاجِبِ أَوْلَى مِنْ ثُبوتِهِ لِلْمُمْكِنِ. أَمَّا إِذَا تَكَثَّرَتِ الأَلْفَاظُ وَالْمَعَانِى - فَهِيَ: «الْمُتَبَايِنَةُ»، سَوَاءٌ تَبَايَنَتِ الْمُسَمَّيَاتُ بِذَوَاتِهَا، أَوْ كَانَ بَعْضُهَا صِفَةً لِلْبَعْضِ؛ كَـ«السَّيْفِ وَالصَّارِمِ»، أَوْ صِفَةً لِلصِّفَةِ؛ كَـ«النَّاطِقِ وَالْفَصِيحِ». وَأَمَّا إِذَا تَكَثَّرَتِ الأَلْفَاظُ وَاتَّحَدَ الْمَعْنَى - فَهُوَ: «الأَلْفَاظُ الْمُتَرَادِفَةُ»، سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ لُغَةٍ وَاحِدَةٍ، أَوْ مِنْ لُغَاتٍ كَثِيرَةٍ. وَأَمَّا إِذَا اتَّحَدَ اللَّفْظُ وَتَكَثَّرَ الْمَعْنَى - فَهَذَا اللَّفْظُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ وُضِعَ أَوَّلاً لِمَعْنًى، ثُمَّ نُقِلَ عَنْهُ إِلَى مَعْنًى آخَرَ، أَوْ وُضِعَ لَهُمَا مَعًا:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ النَّقْلُ - لا لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ وَالْمَنْقُولِ عَنْهُ، وَهُوَ: «الْمُرْتَجَلُ». أَوْ لِمُنَاسَبَةٍ؛ وَحِينَئِذٍ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ دِلاَلَةُ اللَّفْظِ بَعْدَ النَّقْلِ عَلَى الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ - أَقْوَى مِنْ دَلاَلَتِهِ عَلَى الْمَنْقُولِ عَنْهُ، أَوْ لاَ تَكُونَ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: سُمِّيَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ: «لَفْظًا مَنْقُولاً»، ثُمَّ النَّاقِلُ: إِنْ كَانَ هُوَ الشَّارِعَ، سُمِّيَ: «لَفْظًا شَرْعِيًّا» [٨٢ب]، أَوْ أَهْلَ العُرْفِ، فَيُسَمَّى: «لَفْظًا عُرْفِيًّا»، وَالْعُرْفُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَامًّا؛ كَلَفْظِ «الدَّابَّةِ» أَوْ خَاصًّا؛ كَالاصْطِلاحَاتِ الَّتِى لِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ. وَأَمَّا إِنْ لَمْ تَكُنْ دَلالَتُهُ عَلَى الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ أَقْوَى مِنْ دَلاَلَتِهِ عَلَى الْمَنْقُولِ عَنْهُ -: سُمِّيَ ذَلِكَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوْضُوعِ الأَوَّلِ: «حَقِيقَةً»، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّانِى: «مَجَازًا». ثُمَّ جِهَاتُ النَّقْلِ كَثِيرَةٌ، مِنْ جُمْلَتِهَا: «الْمُشَابَهَةُ»، وهِيَ الْمُسَمَّى بِـ«الْمُسْتَعَارِ» خَاصَّةً.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِلْمَعْنَيَيْنِ جَمِيعًا - فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ إِرَادَةُ ذَلِكَ اللَّفْظِ لَهُمَا عَلَى السَّوِيَّةِ، أَوْ لا تَكُونَ عَلَى السَّوِيَّةِ: فَإِنْ كَانَتْ عَلَى السَّوِيَّةِ - سُمِّيَتِ اللَّفْظَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا مَعًا: «مُشْتَرَكًا»، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا: «مُجْمَلاً»؛ لأَنَّ كَوْنَ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِهَذَا وَحْدَهُ، وَلِذَاكَ وَحْدَهُ - مَعْلُومٌ؛ فَكَانَ «مُشْتَرَكًا» مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

وَأَمَّا أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ هَذَا أَوْ ذَاكَ - فَغَيْرُ مَعْلُومٍ؛ فَلا جَرَمَ كَانَ «مُجْمَلاً» مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ دَلاَلَةُ اللَّفْظِ عَلَى أَحَدِ مَفْهُومَيْهِ أَقْوَى -: سُمِّيَ اللَّفْظُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى

الرَّاجِحِ: «ظَاهِرًا»، وبالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَرْجُوحِ: «مُؤَوَّلاً».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنا إذا اعتبرنا الألفاظ والمعانى، وجدناها واقعة على أربعة أقسام؛ وذلك لأنه إما أن تقع الوَحْدَةُ فى اللفظ والمعنى، فاللَّفْظُ واحد ومعناه واحد وحدة شخصية، أو نوعية، أو تقع الكثرة فى اللفظ والمعنى، فاللفظ كثير، والمعنى كثير، وهذا القسم مقابل الأول.

أو تقع الوحدة فى اللفظ فقط، وتلزمه الكثرة فى المعنى،أو تقع الكثرة فى المعنى فقط، وتلزمه الوحدة فى اللفظ، فالقسمان الأخِيرَانِ مُتوسِّطَانِ بين القسم الأول ومقابله.

والدليل على الحَصْر: أنه إما تكون الوحدة واقعة فى اللفظ والمعنى، أو لا: فإن كان الأول، فظاهر؛ فإنه أحد الأقسام، وإن لم تكن: فإما أن تكون الكثرة واقعة فيهما، وهو القسم المقابل، أَوْ لا؛ فيلزم بالضرورة أن تكون الوحدة فى اللفظ والكثرة فى المعنى، أو عكسه؛ فيلزم أحد القسمين المتوسطين؛ فيلزم انْحِصَارُ الأقسام فى الأربعة، فالقسمة رُبَاعيةٌ جزمًا؛ فلنتكلم فى كل قسم منها:

القسم الأول - وهو أن يكون اللفظ واحدًا، والمعنى واحدًا - فحينئذ: إما أن يكون نفس تَصَورِه مَانِعًا من الشركة، أَوْ لاَ: فإنه كان مانعا، فهو: «العلم»، وإن لم يكن مانعًا من الشركة فيه، فحصول ذلك المعنى فى موارده: إما أن يكون بالسَّوِيَّة، أَوْ لا: فإن كان بالسَّوِيَّة، فهو: «المتواطئ» كالإنسان، والخَيْل، والإبل. وإن لم يكن حصوله فى موارده بالسوية، فهو: «المشكك»(١)، كالسَّوَادِ، والبَياضِ، والوجود، وأمثالها.

فأقسام هذا القسم ثلاثة: «العلم»، و «المتواطئ»، و «المشكك»، وينبغى أن تكون على رأى المصنف أقسامه أربعة؛ لأن مدلول الجزئى ينقسم إلى: العَلَم، والمُضْمَر؛ على ما سبق؛ فقد أخَلَّ بقسم من الأقسام.

وأما عَلَم الجنْس: فنفس تصور مفهومه غير مانع من الشركة بحسب أفراده، وهو مانع بحسب خُصُوصِيتِهِ الذى به امتاز عن غيره من الكُليات.

وأما القسم المقابل لهذا القسم: وهو أن تكون الألفاظ كثيرة والمعانى كثيرة، فهى: الألفاظ الْمُتَبَايِنَة، أى: تَبَايَنَتِ الألفاظ والمعانى، مثاله: «الإنسان»، و«الفرس»، و«الطير»

---

(١) المشكك: هو الكلى الذى لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله فى بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر كالوجود، فإنه فى الواجب أولى وأقدم وأشد مما فى الممكن.

وغير ذلك من الألفاظ المختلفة، الموضوعة للمعانى المختلفة؛ سواء تباينت بذواتها، كالسيف والرمح، أو يكون[(١)] أحدهما اسما للذات، والآخر اسمًا لصفته؛ كالإنسان والفصيح، أو يكون صفة للصفة؛ كالناطق والفصيح؛ فإن الفصيح صفة للناطق. فهذه الألفاظ مُتَبَايِنَة لا مُتَرَادِفَة.

القسم الثالث - من القسمين المتوسطين، وهو: أن تكون الألفاظ كثيرة، والمعنى واحدًا -: فهى: «الألفاظ المترادفة»؛ كـ«الانسان والبشر» و«السهم، والنشاب»؛ سواء كانت من لغة واحدة، أو من لغات مختلفة؛ فإن مدلولها واحد؛ بخلاف المتباينة؛ فإن مدلولاتها مختلفة، سواء تباينت بالذوات؛ كالسَّيْفِ والرمح، أو بالصفات كالناطق والفصيح.

القسم الرابع - وهوأحد القسمين المتوسطين، وهو: أن يكون اللفظ واحدًا، والمعنى كثيرًا - فهذا اللفظ: إما أن يكون قد وضع أوَّلاً لمعنى، ثم نقل إلى غيره، أو وضع لهما معًا، ونعنى بقولنا: «أنه وضع لهما معًا»: أنه ليس كالمنقول؛ فإن المنقول أبدًا يكون موضوعًا لمعنى واحد؛ فإنه فى الزمن الأول: كان موضوعًا للمعنى المنقول عنه، وفى الزمن الثانى: يكون موضوعًا للمعنى المنقول إليه؛ فالمنقول موضوع لمعنيين ولكن فى زمانين، والمشترك موضوع لمعنيين ولكن فى زمن واحد.

وهذا المعنى الذى ذكرناه لا يختلف الحالُ فيه؛ فإنه موجود فى المشترك الموضوع من قبيلة واحدة، أو من شخص واحد لمعنيين؛ ولذلك هو موجود فى المشترك، إذا وضع كل قبيلة، أو كل شخص: اللفظ الواحد لمعنى غير ما وضعه له الواضع الآخر، واشتهر كل واحد من الوضعين؛ فإنَّا ما عهدنا هذا اللفظ إلا موضوعًا لمعنيين فى الأزمنة التى اشتهر فيها كل واحد من الوَضْعَيْن. هكذا ينبغى أن يفهم معنى قوله: «وضع أَوَّلاً»[(٢)].

وإذا علمت ذلك - فنقول: القسم الأول - وهو: أن يكون قد وضع أَوَّلاً لمعنى، ثم نقل إلى الثانى - ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إما ألا يكون ذلك النقل لمناسبة بين المنقول عنه وإليه، أو لمناسبة بينهما. فالأول نسميه[(٣)] بـ«الْمُرْتَجَل» بالاصطلاح الأُصُولِىِّ.

والثانى: فإما أن تكون دلالة اللفظ على المنقول إليه بعد النقل أَقْوَى أَوْ لا. فالقسم

---

(١) فى «ب»: تكون.

(٢) فى «ب»: وضعيا.

(٣) فى «ب»: تسميته.

الأول يسمى بـ«الألفاظ المنقولة»؛ سواء كان النَّاقِل هو الشرع، أو العُرْف العَامَّ، أو العرف الخاصَّ، والمراد بهذا النقل: غلبة الاستعمال، وتسمى هذه الألفاظ بـ«المنقولة».

فإن كان الناقل هو [٨٣/ب] الشارع تسمى بـ«الألفاظ الشرعية»؛ كـ«الصَّوْم» و«الصلاة» و«الصوم» و«الْحَجِّ» وأمثالها، وإن كان الناقل هو العُرْف [العامّ] يسمى ذلك بـ«الألفاظ العُرْفِيَّة»؛ كلفظة[١] «الدَّابَّة»وأمثالها، وإن كان الناقل هو العرف الخاصّ يسمى ذلك بـ«الألفاظ الاصطلاحية»؛ كالألفاظ المصطلح عليها من العلماء على اختلاف العُلُوم؛ فإن أهل كل صناعة من الصناعات العلمية اصطلحوا على ألفاظ وضعوها بإزاء معانٍ خاصَّة، وأمثلة ذلك كثيرة في العلوم بأسرها؛ وذلك كـ«الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر»، و«الموضوع والْمَحْمُول».

وكلام المصنف صريح في أنه[٢] يعتبر في الألفاظ المنقولة - على اختلاف الناقلين - مناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه، فإن وجدناها أَدْرَجْنَا اللفظ تحت القسم المنقول، وإلا انْدَرَجَ تحت القسم المسمى بـ«المرتجل»، ولا إشكال أو لا مناقشة في الاصطلاحات. وأما إذا لم تكن دلالة اللفظ على المنقول إليه أقوى من دلالته على المنقول عنه - فاللفظ يُسَمَّى بالنسبة إلى الأول: «حَقِيقَةً»، وبالنسبة إلى الثاني: «مجَازًا»؛ ثم جهات النقل مَجَازًا كثيرة؛ على ما سيأتي بيانه مفصلا؛ ومن جملتها: المشابهة؛ كالفرس المنقوش على الحائط؛ فإنه يسمى فَرَسًا مَجَازًا؛ لما بينهما من المشابهة.

وهذا النوع من المجاز يسمى بـ«المستعار» خاصة. هذا كله: إذا كان اللفظ موضوعًا لمعنى، ثم نقل إلى غيره.

وأما إذا كان اللفظ موضوعًا للمعنيين جميعًا - فإما: أن تكون إفادته لهما على السَّوِيَّة، أو لا تكون على السَّوِيَّة: فإن كانت[٣] إفادته لهما على السوية، بمعنى: أن دلالة اللفظ على كل واحد بعينه لا تزيد على دلالته على المعنى الآخر - فذلك اللفظ بالنسبة إليهما معًا يسمى: «لَفْظًا مُشْتَرَكًا»، وبالنسبة إلى [كلِّ] واحد منهما بعينه يسمى: «لفظا مجملا»؛ وذلك لأن اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين أو أكثر، وهذا اللفظ كذلك؛ فيكون: «مشتركا».

والمجمل هو: اللفظ المحتمل لمعنيين على السواء، بمعنى: أنه ليست دلالته على أحدهما

---

(١) في «ب»: كلفظ.

(٢) في «أ»: أن.

(٣) في «ب»: كان.

بعينه أقوى من دلالته على الآخر، وهذا اللفظ كذلك بالنسبة إلى كل واحد منهما بعينه؛ فيكون: «مجملا».

وأما إذا لم تكن إفادته لهما على السوية، سميت اللفظة بالنسبة إلى الراجح: «ظاهرا»(١)، وبالنسبة إلى المرجوح: «مؤولاً»(٢). هذا ماقاله المصنف، وفيه نظر: وذلك

(١) الظاهر يطلق فى اللغة على الواضح أما عند علماء الأصول ففيه ثلاثة مذاهب: المذهب الأول: وهو مذهب المتقدمين: ما ظهر معناه الوضعى سيق له اللفظ، أو لم يُسَقْ. الثانى: وهو مذهب المتأخرين من الحنفية: ما ظهر معناه الوضعى محتملاً غيره احتمالا مرجوحا بشرط عدم سوق الكلام له فرقا بينه وبين النص - الثالث: وهو مذهب علماء الشافعية: ما دل على معنى بالوضع الأصلى، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحا، أو هو ما له دلالة ظنية. فإن قيل: كيف يكون الظاهر من أقسام العبارة، مع أن العبارة يشترط فيها السوق، والظاهر يشترط فيه عدمه على مذهب المتأخرين ولا يشترط فيه شئ على مذهب المتقدمين، فيكون مباينا للظاهر، أما على مذهب المتأخرين فظاهر، وأما على مذهب المتقدمين؛ فلأن عدم الاشتراط معناه عدم التقييد بالسوق وعدمه فله صورتان، وفى صورة العدم يكون مباينا. وفى الجواب على هذا الإشكال كلامان: الأول: اختيار أن يكون الظاهر من أقسام العبارة، ويجاب عن هذا البحث بأن السوق المشروط فى العبارة معناه القصد المطلق أعم من أن يكون أصليا أو تبعيا، والسوق المشروط عدمه - على الراجح - فى الظاهر المراد به السوق الأصلى، فلا ينافى أن هناك سوقا تبعيا؛ فيكون الظاهر من المرتبة الثانية من مراتب العبارة.

الثانى: اختيار أن الظاهر خارج عن العبارة.وأن العبارة تساوى النص وهو لصدر الشريعة، فقد قال عليه صاحب التلويح: «إن كلام المصنف - أى صدر الشريعة - مشعر بأن معنى المسوق له فى العبارة هو ما ذكره فى النص والظاهر، فمعنى اشتراط السوق فى العبارة السوق الأصلى، وهو بعينه معنى عدم اشتراط السوق فى الظاهر، فيكون النص مساويا للعبارة، والظاهر مساويا للإشارة، غاية الأمر أن يفرق بينهما بأن الإشارة فيها تأمل دونه». وقد أشكل الاختيارين ملا خسرو فى حاشيته على التلويح؛ حيث قال: يرد على كل من الكلامين بحث؛ أما على الأول - وهو الثانى هنا؛ فلأنه إذا ربط بما ذكره فى النص، والظاهر اقتضى عدم الفرق بين الظاهر والإشارة، وكذا بين النص والعبارة. وأما على الثانى - وهو الأول هنا - ؛ فلأنه يقتضى ألا يكون الثابت بالإشارة مقصودا أصليا، وهو باطل؛ لأن الخواص والمزايا التى بها تتم البلاغة ويظهر الإعجاز ثابتة بالإشارة؛ كما صرح به شمس الأئمة وقد تقرر فى كتب المعانى؛ أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى أن ما لا يكون مقصودا أصلا لا يعتد به قطعا.

على أن كثيرا من الأحكام الشرعية ثابتة بالإشارة، والقول بثبوت الحكم الشرعى بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الفساد. وقولهم: كم من شيء يثبت، ولا يقصد ليس فى مثل هذا المقام هذا كلامه، ثم اختار لنفسه مذهبا ثالثا، وهو أن العبارة فيها سوق أصلى، والإشارة فيها سوق تبعى وأما النص: فالسوق فيه مشروط لزيادة الوضوح على الظاهر. والظاهر عنده ما=

لأنه جعل اللفظ المشترك منقسمًا إلى الظاهر والمؤول، وذلك غير مستقيم؛ فإن دلالة اللفظ المشترك على كل واحد من المعنيين على التعيين على السواء، وإلا لما كان مشتركا؛ فلا ينقسم إلى «المؤوَّل»(١) و«الظاهر»؛ وقد تنبه لذلك صاحب «التلخيص»؛ فقال: ولا يحسن جعل الظاهر من قبيل وضع اللفظ لمعنيين.

وأما صاحب «الحاصل» فقد أعرض عن تقسيم اللفظ المشترك: إلى الظاهر والمؤول؛ وكذلك صاحب «المنتخب»، وذلك هو الصواب، فما ذكره ههنا غير مستقيم.

تنبيهات: الأول: اعلم: أن هذا [٨٤أ] التقسيم فيه نظر:

=ظهر معناه مطلقا أعم من أن يكون سيق له الكلام أم لم يسق. علم هذا من قوله: «ولعل أن تختار ههنا ما اختاره المصنف وفى النص ما اختاره بعض الأصوليين». يلاحظ أنه لا يوجد مثال للظاهر بخصوصه من غير نص، لأنه إنما يكون فى ضمن معنى سيق له الكلام. قال تعالى﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ظاهر فى بيان حل البيع وحرمة الربا، إذ السياق يدل على أن بيان الحل والحرمة ليس مقصودا لأنه فى جواب الكفار عن قولهم: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾. قال تعالى:﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ ظاهر فى بيان حل النكاح، فإنه لم يُسَقْ له، وإنما سيق لبيان العدد فى تعدد الزوجات، أما بيان الحل، فقد علم من آية أخرى وهى: ﴿وأحل لكم ماوراء ذلكم﴾ وهذا إنما يتم لو كانت آية الاقتصارعلى أربع متأخرة فى النزول.

مثال الظاهر عند الشافعية قوله - ﷺ - لغيلان، وقد أسلم على عشر نسوة: «أمسك أربعا، وفارق سائرهن» وهذ ظاهر فى استصحاب النكاح.

(٢) وأما المؤول: فهو مشترك لم ينسد فيه باب الترجيح، بل ترجح بعض وجوهه بغالب الرأى.

وعند الشافعية: هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر.

وربما يشكل عد المؤول من العبارة؛ لأنه قد أضيف إليه رأى المجتهد. والجواب: هو أن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن الإضافة إلى الدليل الأقوى أولى؛ ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مُضَافًا إلى النص لا إلى العلة لأنه أقوى منها، وإن كان فى غير محل النص يضاف إلى العلة.

مثال ذلك: حرمة الخمر؛ فإنها مضافة إلى النص، وهو قوله تعالى ﴿فاجتنبوه﴾ لا إلى العلة، وهى الإسكار، أما فى محل التعليل فيقال: حرمت الخمر للإسكار وأما حكم المؤول عند الحنفية، فيمكنك أن تستخلصه من التعريف: وهو أن دلالته ظنية، إذا الترجيح فيه بغالب الرأى، وكذلك عند الشافعية. دلالة المؤول ظنية؛ لأن اعتبار الاحتمال إنما هو بالدليل، والدليل ظنى، وليس بقطعى، وإلا كان مفسرًا لا مؤولا، ولهذا لا يحرم التأويل بالرأى بخلاف التفسير، فإنه لا يكون إلا بقاطع، وبذلك تبين الفرق بين المفسر والمؤول.

(١) فى «أ، ب»: النص. والصواب ما أثبتناه.

وبيانه: أن التقسيم الصحيح هو الذى تتقابل أقسامه؛ فلا يصدق بعضها على البعض؛ كما إذا قلنا: المعلوم: إما وَاجب الوجود، أو ممتنع الوجود، أو ممكن الوجود، بالإمكان الخاص، فهذا التقسيم صحيح، ولا يصدق واجب الوجود على ممتنع الوجود، ولا على ممكن الوجود، وكذا كل قسم لا يصدق على الآخر.

فأما إذا صدق بعض الأقسام على بعض، كان التقسيم مختلاً، وههنا كذلك؛ وذلك لأن(١) اللفظ الواحد قد يكون مشتركا بين المعنى وغيره، وقد يكون مرادفا لغيره، وقد يكون متواطئا، وذلك كلفظ «العين»؛ فإنه مشترك بين معان كثيرة، وهو مباين لغيره من الألفاظ الكثيرة، مرادف لـ«الذهب»، و «الحدقة»، ومتواطئ؛ لأن حد المتواطئ صادق عليه، وهو: اللفظ الموضوع لمعنى كلى مستوف محاله، وبالجملة: معنى العلمية والمتواطئ لا يجتمعان فى لفظ واحد، وإلا صار المعنى الواحد كليا وجزئيا باعتبار واحد، وهو محال، و«المتواطئ» و«المشكك» لا يجتمعان، وباقى الأقسام تجتمع.

ولا يجاب عنه: بأن التقابل واقع فى الحساب؛ لما بينا أن شرط صحة التقسيم عدم صدق أحد القسمين على الآخر.

الثانى: فى الجواب عن سؤال مشهور يورد على «المشكّك».

ووجهه هو: أن «المشكّك» لابد وأن يختلف معناه فى موارده، وإلا لما كان مشككًا، فما به الاختلاف: إما أن يكون داخلا فى المسمى أو لا: فإن لم يكن داخلا فيه، كان اللفظ موضوعًا لمعنى واحد كلى مستوف محاله؛ فيكون اللفظ: متواطئا؛ إذ لا معنى للفظ المتواطئ إلا هذا؛ فلا يكون مشكّكًا، والمفروض خلافه، وإن كان داخلا فيه، كان اللفظ مشتركًا، فاللفظ: إما متواطئ، أو مشترك.

والجواب: المنع، وهو أنا نقول: لا نسلم أنه إن لم يكن داخلاً يكون اللفظ متواطئًا؛ وذلك لأن المتواطئ هو: اللفظ الذى وضع لمعنى لم يختلف محاله عما هو من جنس مسماه، والمشكك هو: الذى اختلف محاله عما هو من جنس مسماه، فهما مشتركان فى كون كل واحد منهما موضوعا لمعنى؛ هو بالحقيقة فى المشترك موضوع لكل واحد من مختلفى الحد والحقيقة.

الثالث: المرتجل - على ما اصطلح عليه المصنف - هو: اللفظ الموضوع لمعنى إذا نقل إلى غيره لا لمناسبة بين المنقول عنه وإليه؛ فهو مسبوق بالوضع أولاً لمعنى، وربما اصطلاح

---

(١) فى «ب»: أن.

النحاة: أن المرتجل: ما لم يسبق بوضع، فإذا صح ذلك، فليس ذلك إشكالاً على كلام المصنف؛ لما علم أن الاصطلاحات قد تختلف، ولا مناقشة فيها.

الرابع: أن كلام المصنِّف يدل على أنه يشترط في اللفظ المنقول وجود مناسبة المنقول عنه وإليه، وذلك غير لازم؛ ؛ لأن كثيرًا من المصطلحات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنه، وإن تحققت مناسبة بينهما؛ فليس تلك من المناسبات القريبة إلى الطبع.

ومما نقض به لفظ «الجوهر» فإنه موضوع لـ«الشيء[٨٤ب] النفيس في اللغة»، ثم نقله المتكلم إلى «القائم بنفسه»، وقد يكون ذلك في غاية الخسة، ولفظة «الذات» لذات النسبة إلى الشيء كـ«الصاحبة»، نقل إلى «نفس الشيء» الذي تستحيل فيه النسبة، وهو اصطلاح المتكلم، ويلزم أيضا مما ذكره أن يكون المجاز الراجح منقولا.

والجوب: أنه لا إشكال على كلام المصنف أصلا؛ وذلك [لأنه][1] إن لم يكن بين المنقول عنه وإليه مناسبة أصلا، دخل اللفظ تحت القسم المسمى بـ«المرتجل»، وإن كان، دخل تحت القسم المسمى بـ«المنقول».

وأما النقوض المذكورة[2]: فمندفعة على قولنا: إنها لابد وأن تدخل تحت أحد القسمين، على أن من يطلب المناسبة، فإنه يمكن تحقيقها في لفظ «الجوهر»؛ لأن القيام بنفسه نفاسة؛ بخلاف العرض، وكذلك بين «الصاحبة» و«الذات» مناسبة الاتحاد، على أنه لا ينبغي أن يلتزم ألا يوجد لفظ منقول إلا مع وجود المناسبة المذكورة؛ فإنه يحجر على العلماء إبراز المعاني المبتكرة التي لا يوجد بينها وبين غيرها مناسبة، ولا حجر في ذلك أصلا.

وأما المجاز الراجح: فيجوز أن يسمى أيضًا بـ«المنقول»؛ بشرط أن يفهم على حد المنقول إليه؛ وذلك بأن يصير[3] ذلك هو المتبادر إلى الذهن دون غيره.

الخامس: أنه يعترض على قول المصنِّف في اللفظ المحتمل لمعنيين: إن كان موضوعًا لهما معًا، فإنه يسمى بالنسبة إليهما معا: «مشتركا»، وإلى كل واحد منهما: «مجملا»؛ فإن المعية مستحيلة ههنا، بل التعقيب واجب ههنا، فإن زمن وضع اللفظ بأحد المعنيين غير زمن وضعه للآخر؛ إن كان الواضع واحدا، وإن كان متعددا: فاجتماعهما في غاية الندور.

---

(١) سقط في «أ».

(٢) في «ب»: المذكور.

(٣) في «ب»: يفيد.

وهذا الكلام ركيك؛ لأنا بينا أنه إنما تعرض لذلك؛ للفرق بين المشترك والمنقول؛ فإن المشترك والمنقول اشتركا فى كون كل واحد منها موضوعًا لمعنيين، إلا أن المنقول موضوع لمعنيين فى زمانين؛ فإنه وضع فى الزمن السابق للمنقول عنه، وفى هذا الزمن المتأخر للمنقول إليه، والمشترك موضوع لمعنيين فى الأزمنة التى علمنا كون اللفظ مشتركا فيها.

وأما قوله: «يتعذر وضع اللفظ لمعنيين فى زمن واحد، سواء قلنا: إن ذلك الواضع من واحد أو من اثنين» - فهو ضعيف جدا؛ فإنه لا استحالة فى أن يقول الشخص الواحد فى زمن واحد: وضعت لفظة «العين» لكذا أو لكذا، ولا تعذُّرٍ فى ذلك.

وأما إذا كان الواضع متعددا: فلا استحالة فى اتحاد زمن الوضع، وإن كان نادرا.

السادس: اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا مشترك؛ لوضعه بإزاء كل واحد منهما، وهو مجمل؛ وذلك لأنه إذا أطلق مجرَّدًا عن القرينة لا يمكن حمله على أحدهما بعينه دون الآخر؛ فالإجمال يتطرق إليه بالنظر إلى المراد أو الحمل [٨٥/أ] والاشتراك بالنظر إلى الوضع، والإجمال لا يختص باللفظ المشترك، فقد يتطرق إلى غير ذلك؛ وذلك لأنه إذا خرجت الحقيقة عن الإرادة، وجب حمل اللفظ على المجاز؛ [فإنه](١): إن(٢) تعين، فلا كلام، وإن كان اللفظ مجازا ومتساويان، كان اللفظ مجملا بالنسبة إليهما، والمجمل أعم من المشترك، فكل مشترك مجمل، وليس كل مجمل مشتركا؛ لوجهين:

أحدهما: ما بينا. وثانيهما: المتواطئ بالنسبة إلى خصوص جزئياته مجمل، وليس بمشترك.

السابع: قيل: سميت الألفاظ إذا اختلفت بإزاء المعانى المختلفة بـ«المتباينة»؛ لأنها تباينت لفظًا ومعنى، وسميت الألفاظ المتحدة معنى المختلفة لفظا بـ«المترادفة»؛ أخذًا من رديفى الدابة؛ كأنها كذلك؛ وسميت الألفاظ إذا اتحدت معانيها فى مواردها بالسوية بـ«المتواطئة»؛ لأنها توافقت فى معنى واحد موجود فى محالَّ مختلفة، والتواطؤ: التوافق والتطابق؛ وسميت الألفاظ الموضوعة لمعنى واحد، ولكن ليست(٣) فى مواردها بالسوية بـ«المشكِّكة»؛ لأن الذهن يشك فى كونه من قبيل المتواطئة أو المشتركة؛ لكونها تأخذ شبهًا من كل واحد منهما.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: فإن.

(٣) فى «أ»: ليس.

وأما الموضوعة لأكثر من حقيقتين، فتسميتها بـ«المشتركة» ظاهر.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: تنبيهٌ: الأَقْسَامُ الثَّلاَثَةُ الأُوَلُ - مُشْتَرَكَةٌ فِى عَدَمِ الإِشْتِرَاكِ؛ فَهِىَ نُصُوصٌ وَأَمَّا الرَّابِعُ، فَيَنْقَسِمُ إِلَى: مَا إِفَادَتُهُ لأَحَدِ مَفْهُومَيْهِ أَرْجَحُ مِنْ إِفَادَتِهِ لِلثَّانِى، وَهُوَ: الظَّاهِرُ، وَإِلَى مَا لاَ يَكُونُ كَذَلِكَ، وَهُوَ الَّذِى يَكُونُ عَلَى السَّوِيَّةِ، وَهُوَ: «الْمُجْمَلُ»، أَوْ مَرْجُوحًا، وَهُوَ «الْمُؤَوَّلُ».

فَـ«النصُّ» وَ«الظَّاهِرُ» يَشْتَرِكَان فِى الرُّجْحَانِ، إِلاَّ أَنَّ «النَّصَّ»: رَاجِحٌ مَانِعٌ مِنَ النَّقِيضِ، وَ«الظَّاهِرَ»: رَاجِحٌ غَيْرُ مَانِعٍ مِنَ النَّقِيضِ.

فَهَذَا الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ هُوَ الْمُسَمَّى بِـ«الْمُحْكَمِ»؛ فَهُوَ جِنْسٌ لِنَوْعَيْنِ: «النَّص» وَ«الظَّاهِرِ».

وَالَّذِى لاَ يَقْتَضِى الرُّجْحَانَ، فَهُوَ: الْمُتَشَابِهُ، وَهُوَ جِنْسٌ لِنَوْعَيْنِ: «الْمُجْمَلِ» وَ«الْمُؤَوَّلِ».

الشرح: اعلم: أن المصنف - رحمه الله - قسم الألفاظ إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يتحد اللفظ والمعنى، واندرج تحت هذا القسم: «العلم»، و«المضمر»، و«المتواطئ»، و«المشكك».

القسم الثانى: أن يتعدد اللفظ والمعنى جميعا، واندرج تحت هذا القسم الألفاظ المختلفة لفظا ومعنى.

القسم الثالث: أن يتعدد اللفظ دون المعنى، واندرجت تحته: «الألفاظ المترادفة»؛ سواء كانت من لغة واحدة، أو من لغات شتى.

القسم الرابع: أن يتحد اللفظ، ويتعدد المعنى، واندرج تحته: «المشترك»، و«المنقول»، و«الحقيقة»، و«المجاز»؛ فالقسمة رباعية.

فالأقسام الثلاثة الأول: اشتركت فى أن كل لفظ محتمل لمعنى واحد؛ وهو المعنىُّ بقوله: «الأقسام الثلاثة الأول مشتركة فى عدم الاشتراك»، ولو قال: «هى مشتركة فى عدم احتمال معنيين» - كان أحسن.

وأما القسم الرابع: وهو أن يكون اللفظ واحدا، ويتعدد المعنى، الذى اندرج تحته: «المشترك» و«المنقول» و«الحقيقة» و«المجاز»؛ فإنه يحتمل الاشتراك بالتفسير المذكور؛ ضرورة أن المشترك موضوع لمعنيين فصاعدا فى زمن واحد، والمنقول موضوع لمعنيين فى

زمانين على ما بينا، والحقيقة محتملة لمعنيين، وكذا المجمل؛ فإذن: القسم الرابع مخالف للثلاثة الأول؛ فالثلاثة نصوص؛ لأن المعنيَّ بـ«النص»: اللفظ المحتمل لمعنى واحد لا يحتمل غيره حقيقة ولا مجازا. والثلاثة كذلك، فهي إذن نصوص بهذا التفسير.

وأما القسم الرابع: وهو أن يتحد اللفظ، ويتعدَّد المعنى، فلابد من احتماله لمعنيين قطعًا، فإفادته لأحد المعنيين: إما أن تكون أرجح من إفادته الثاني[١]، أو لا: فإذا كانت أرجح، سمي ذلك اللفظ بـ«الظاهر»، وإن لم تكن إفادته لأحد المعنيين أرجح من إفادته الثاني: فإما أن تكون إفادته لهما على السوية، أو لا على السوية: فإن كانت إفادته لهما على السوية، سمي اللفظ بالنسبة إليهما: «مجملا»، وإن لم تكن على السوية، يلزم أن تكون إفادته له مرجوحة؛ لأنا نتكلم على تقدير أن إفادته له ليست براجحة ولا مساوية لغيره؛ فلزم بالضرورة أن تكون مرجوحة؛ وهو المسمى بـ«المؤول».

فإذن: يتحصل على ستة ألفاظ: «النص»، و«الظاهر»، والقدر المشترك بينهما، وهو: «المحكم»، و«المجمل»، و«المؤول»، والقدر المشترك بينهما، وهو: «المتشابه».

فالنص: لفظ محتمل لمعنى لا يحتمل غيره؛ لا حقيقة ولا مجازا.

والظاهر: لفظ محتمل لمعنى مع احتماله لغيره، إلا [أن][٢] احتماله لأحدهما أرجح، ويشترك النص والظاهر في أن كل واحد منهما يفيد معنى إفادة راجحة؛ ضرورة أن المفيد لمعنى واحد لا يحتمل غيره يفيد ذلك المعنى إفادة راجحة، وأي رجحان أبلغ من عدم احتماله لغيره؟! والمفيد لمعنى مع احتماله للغير إذا كان في إفادته[٣] لأحدهما أرجح - يشاركه في إفادته لمعناه إفادة راجحة؛ فهما يشتركان في كون كل واحد منهما يفيد معناه إفادة راجحة، وهذه القدر المشترك بينهما يسمى بـ«المحكم»؛ فالمحكم جنس تحته نوعان: النص، والظاهر.

وأما المجمل والمؤول، فنقول: المجمل: اللفظ المحتمل للمعنيين فصاعدا على السواء؛ فلا يفيد أحدهما إفادة راجحة على إفادته على الاخرى.

والمؤول هو: اللفظ المفيد لمعنى إفادة مرجوحة.

فهما يشتركان - أعني: المجمل والمؤول - في كون كل واحد [٨٦/أ] منهما يفيد معنى لا على سبيل الرجحان، إلا أن المؤول إفادته لمعناه غير راجحة، ومع ذلك إفادته

---

(١) في «ب»: من الثاني.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ، ب»: إعادته، والصواب ما أثبتناه.

لمعناه مرجوحة، والمجمل إفادته لمعناه غير راجحة، إلا أنه ليست إفادته لمعناه مرجوحة، بل إفادته لهما على السواء، فالمجمل والمؤول يشتركان فى كون كل واحد [٨٦/ب] منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة، وهذا القدر هو المشترك بينهما، وهو المسمى بـ«المتشابه»؛ فالمتشابه جنس لنوعين: المجمل، والمؤول.

تنبيهات: الأول: اعلم: أن اللفظ قد يكون موضوعًا لمعنى من المعانى، وهو الأكثر، وقد يكون موضوعًا للفظ من الألفاظ؛ كلفظ «الكلمة»؛ فإنها موضوعة للاسم، والفعل، والحرف، والثلاثة ألفاظ. وسيأتى الكلام على هذا القسم فيما بعد؛ إن شاء الله تعالى.

وإذا عرفت ذلك، فهذه الألفاظ الستة - وهى: النص، والظاهر، والمحكم، والمجمل، والمؤوَّل، والمتشابه -: موضوعة لألفاظ ستة: فإن لفظ «النص» - على هذا الاصطلاح -: موضوع للفظ آخر لا يحتمل إلا معنى واحدًا، فالمدلول لفظ والدال لفظ. مثال [النص][(١)]: لفظة: «الله» و«الرحمن»، وقيل: أسماء[(٢)] الأعداد أيضا.

و«الظاهر»: لفظ موضوع للفظ آخر محتمل لمعنيين، إلا أن احتماله لأحدهما أرجح، والمعنى بالرجحان: أنه يفهم من اللفظ من غير قرينة؛ كالألفاظ الموضوعة لمعان، ولها مجازات، كاليد؛ فإنه حقيقة فى الجارحة المخصوصة، مجاز فى القدرة.

و«المحكم»: لفظ مفيد إفادة راجحة.

فهذا القدر مشترك بين النص والظاهر، وقد اقترن بهذا القدر المشترك بينهما فى فصل «النص»: المنع من النقيض؛ وهو: عدم احتماله لغيره، واقترن به فى فصل «الظاهر»: احتماله للنقيض، وهو: عدم المنع من الغير، لكن المحكم يوجد فى ضمن كل واحد من النص والظاهر، ولا يوجد مجردا عن أحد الخصوصين؛ لاستحالة وجود الجنس مجردًا عن سائرالفصول؛ على ما تقرر فى «علم المنطق»؛ فيصدق على «النص»: أنه نص ومحكم، ويصدق على «الظاهر»: أنه ظاهر ومحكم؛ وذلك لأنه لو لم يصدق عليهما، لما كان مشتركا بينهما، والمفروض خلافه.

و«المجمل»: لفظ موضوع للفظ محتمل لمعنيين احتمالاً على السواء. و«المؤول»: لفظ محتمل لمعنيين، إلا أن احتماله لأحدهما مرجوح، وللآخر راجح. مثال المجمل: الألفاظ المشتركة بالنسبة إلى خصوص كل واحد من معانيه. مثال المؤول: الألفاظ الموضوعة

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: كأسماء.

للأعضاء، فهى مؤولة بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتقدسه[١] عن الجسمية. فالمشترك بين المجمل والمؤول: اللفظ المحتمل لمعنى احتمالاً غير راجح، إلا أنه فى فصل المجمل هو غير راجح الإفادة؛ لكنه متساويها، وفى فصل المؤول مرجوح[٢] الإفادة؛ نظراً إلى الوضع، وهذا المشترك - وهو: اللفظ المفيد لمعنى إفادة غير راجحة -: هو المسمى بـ«المتشابه»، وهو أيضاً جنس لنوعين: المجمل والمؤول، ولا يوجد إلا فى ضمن أحد الخصوصين؛ كما مر فى القسم الأول.

واعلم: أن اللفظ الموضوع للفظ آخر لابد وأن ينتهى إلى لفظ موضوع لمعنى؛ وإلا يلزم التسلسل؛ فيخلو [٨٦/ب] اللفظ عن المقصود من الوضع - وذلك لأن المقصود من وضع الألفاظ: التعبير بها عمَّا فى النفس - وذلك غير جائز.

الثانى: أن «النص» على اصطلاح المصنف قد بَيَّنَّاهُ، وقد يقال: «النص» على الظاهر أيضاً؛ كصيغ العُمُوم، وقد يقال «النص» على ما يَـدُلُّ على المعنى كيفما كانت تلك الدلالة، وإن كان فى اللفظ إجمالٌ.

الثالث: فى اشتقاق هذه الألفاظ:

«النص»: من قولهم: نَصَّ، أى: أَوْصَلَ السَّير إلى غايته؛ فالنص: لفظ دَلَّ على معنى مع بلوغه إلى الغاية فى الدلالة، ويقال: نَصَّت الظبية جِيدَها: إذا رفعته، ومنه: المِنصَّة للعروس؛ فعلى هذا: «النص» هو: الذى ارتفع فى الدلالة على غيره[٣] من الألفاظ.

واشتقاق «الظاهر» بَيِّنٌ؛ من الظهور بالنسبة إلى أحد معنييه.

واشتقاق «المؤول» من: آل يئول: إذا عاد، أى: يَعُود إلى الظهور؛ لاقترانه بالدَّلِيلِ المنفصل الموجب لظهوره؛ أو لأن مآل العقل إلى فَهْمِهِ.

وأما «المحكم»: فهو: من الإحكام، وهو: الإتقان، والأصل فى هذا التركيب لفظة «الحَكَمَة»، وهى التى تمنع الدابة من الحركات الغير موافقة للراكب، ويقال: البناء المحكم، [أى][٤]: الذى يمتنع عليه الفساد، والحِكْمَةُ: العلم بالشيء على ما يكون، وهى مانعة من [الأقوال] والأعمال والأخلاق الفاسدة، ويقال: المحكم: ما لا[٥] يتطرق إليه النَّسْخُ؛ فإن النَّسْخَ يُبْطِل مَدْلُولَهُ.

---

(١) فى «أ»: لتقدسيه.

(٢) فى «ب»: غير راجح.

(٣) فى «ب»: غيرها.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ، ب»: لم.

واشتقاق «المُجْمَل» من: «الإجمال» الذى لا تفصيل فيه ظاهر.

واشتقاق «المتشابه»: من «التشابه» المشتق من الشبه، وهو: المِثْلُ؛ وذلك لأن المتشابه ما كان مفيداً لأحد المعنيين فى نفسه، من غير تعيين فى دلالته عليه، فكأن دلالته على هذا شبه دلالته على ذلك، ولا ترجيح نظراً إلى اللفظ.

والمتشَابه: مقُولٌ على المجْمَل، وعلى المؤول، وعلى الحروف التى[1]فى أوائل السور، وليس المتشابه: من اشتباه المراد لغيره، بل مما ذكرناه، فافهم ذلك.

الرابع: فى مباحثات ضعيفة نذكرها ههنا:

أحدها: أن «النص» - على اصطلاح المصنِّف -: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، ونظيره أسماء الأعداد، وكلمة الجلالة، و «الرحمن»: أما أسماء الأعداد: فيجوز التجوز بها؛ وذلك كقولهم: جئتك مائة مرة، والمراد به: المبالغة، لا خصوص العدد، وكقولهم: كلمنى كلمتين أو ثلاثة [2]، وامْشِ معى خطوتين، والمراد به: التقليل، لا العدد المخصوص؛ ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿**اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أو لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ**﴾ [التوبة: ٨٠]، والمراد: المبالغة، وكذلك قوله تعالى: ﴿**ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا**﴾ [الحاقة: ٣٢]. وإذا احتملت أسماء الأعداد[3] التجوز، فلا يصح التمسك بها؛ فلم يبق مثالٌ للنص إلا فى كلمتين: كلمة: «الله»، و«الرحمن»، والاصطلاح العامُّ لا يكون لأجل لفظين.

وثانيها: يجوز نسخ النص قبل العمل به[٨٧/ أ] بالمراد من ظاهره.

وثالثها: فى المتشابه ثلاثة معان: أحدها: المجمل؛ لاشتباه المراد بغيره.

والثانى: ما دل على معنى لا يليق بالربوبية؛ كالآيات الموهمة للتجسيم.

وثالثها: يطلق على ما ليس بكلام؛ كالحروف التى فى أوائل السور.

فإذا تقرر ذلك: فالمتَشابِهُ مُحَقَّق فى المجْمَلِ، خَفِيٌّ فى المؤَوَّل؛ لأن المؤول لم يشتبه بغيره؛ فلا يكون المتشابه قدراً مشتركاً بين المجمل والمؤول. وزاد صاحب الكتاب: أنهما اشتركا فى عدم الاعتقاد فى أن السامع لا يعتقد أن المؤول هو المراد، ولا يعتقد أن أحد

---

(١) فى «ب»: الذى.

(٢) فى «ب»: كلمتين وثلاثة. ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) فى «ب»: العدد.

محتملات اللفظ المجْمَل هو المراد؛ لكن لا ينبغى أن يعبر عن هذا المعنى بـ«المتشابه»؛ فإن المتشابه من الأمور النسبية التى لا تعقل إلا بين شيئين، فالذى يقابل المؤول هو الظاهر، ولم يشابهه.

اعلم - وفقك الله - أن هذه الكلمات ركيكةٌ، ومع ذلك لابد من التنبيه على فسادها؛ كيلا تتعلق بذهن بعض المبتدئين؛ فنقول: أما قوله: «يجوز التَّجَوُّزُ بأسماء الأعداد» - فليس بإشكال على المصَنِّف؛ بل ولا على الأصُولِيِّ؛ فإن الأصولى يُعْطِى القوانين الكُلِّية، وأما طلب الأمثلة، فليس على الأصولى، فالقاعدة صحيحة قَلَّتْ أمثلتها أو كَثُرَتْ؛ على أنَّا نقول: لا نسلم أن قوله: «جِئْتُكَ أَلْفَ مَرَّةٍ» - من باب المجاز، بل هو من باب الكَذِب.

وأما قوله: «كلمتين»، فالمراد بها حقيقتها، ولا ضرورة إلى التَّجَوُّزِ فيمنع.

وأما أسماء الأعداد المذكورة فى الآيات، فلا نسلم التجوز بها، بل المراد بها حقائقها، غاية ما فى الباب: أنَّا لا نَعْقِلُ فائدة خصوصٍ على العدد، ولا يلزم من ذلك أن يكون المراد منها المجاز.

وأما الثانى: فضعيف جدًّا؛ وذلك لأن نَسْخَ النصِّ ليس من باب التجوز؛ فلا يلزم من نسخه قبل العمل به: أن يكون المراد منه المجاز.

وأما الثالث: فمندفع؛ وذلك مَبْنِيٌّ على فهم القَدْرِ المشترك بين المجْمَلِ والمؤول؛ وقد بيناه.

وأما قوله: «لا ينبغى أن يعبَّر عن هذا المعنى بالمتشابه؛ فإن المتشابه من الأمور النسبية» - ففاسد جدًّا؛ وذلك لأنه حَجْر فى باب الاصطلاحات، ولا يليق ذلك بالنُّظَّار، ولا سبيل إلى هذا الْحَجْرِ أصلاً، ولكل أحد أن يصطلح بأى لَفْظٍ شاء على أىِّ مَعْنًى شاء.

نعم: لا يلزم الغير اتباعه فى اصطلاحه؛ على أنا بَيَّنَّا الاشْتِقَاقَ اللُّغَوِىَّ فى المتشابه، فليس ذلك اصطلاحًا مُخْتَرَعًا؛ بل ملمُوحًا فيه القواعد المنقولة من أهل اللسان.

وباقى كلامه ساقط جدًّا؛ فليتأمل؛ فإنه يظهر بأدنى نظر.

واعلم: أن الإمام نقل فى كتاب «البرهان» عن الشافعى - رضى الله عنه - ما يدل على أن الشافعى - رضى الله عنه - سمى ما بلغ فى البيان أقصاه[1] بـ«النص»، وقال:

---

(١) فى «ب»: إلى أقصاه.

[٨٧/ب] ذلك كقوله تعالى: ﴿ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الحَجِّ وسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة ١٩٦].

واعلم: أنه جاء في كتاب الله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران ٧].

أما «المحكم» فقد قيل فيه أقاويل كثيرة:

أحدها: المحكم: ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال، ويرفع الاحتمال، وهو موجود في كتاب الله تعالى.

والمتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال، وهو موجود في كتاب الله تعالى، إما [على جهة][1] التساوي؛ كالألفاظ المجملة؛ كقوله تعالى: ﴿والمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة ٢٢٨]، أولا على جهة التساوي؛ كالأسماء المجازية، وما[2] ظاهره موهم التشبيه.

وثانيها: المحكم: ما انتظم وترتب على وجه مفيد: إما مع التأويل، أو بدون التأويل، وهذا موجود في كتاب الله تعالى، ومقابله: ما فَسَدَ نَظْمُهُ، واخْتَلَّ لَفْظُهُ، وهو فاسد لا متشابه، وهذا غير مُتَصَوَّرِ الوجود في كلام الله تعالى.

وقيل: المحكم: ما ثبت حكمه من الحلال والْحَرامِ والوَعْدِ والوَعِيدِ، ونحوه.

والمتشابه: ما كان من أهْلِ القصَصِ والأمثال.

قال الغزالي في «المسْتَصْفَى»: قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وأُخَرُ مُتَشَابِهاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] اختلفوا في المراد به، وإذا لم يرد توقِيفٌ في معناه؛ فينبغي أن يُفَسَّر بما يعرفه أهل اللغة، ويناسب اللفظ من حيث الوضع، ولا يناسبه قولهم: المتشابه هو[3]: الحروف المقطعة في أول السور[4]، والمحكم: ما وراءه، ولا قولهم: المحكم: ما يعرفه الرَّاسِخُونَ في العلم، والمتشابه: ما ينفرد الله تعالى بعلمه، ولا قولهم: المحكم: الوعد والوعيد، والحرام والحلال، والمتشابه: القصص والأمثال.

بل الصحيح: أن المحكم يرجع إلى أمرين [5]:

---

(١) في الأصول: لجهة.

(٢) في النسخ: وأما. والصواب ما أثبتناه.

(٣) في النسخ: هي. والصواب ما أثبتناه.

(٤) في «ب»: السؤال.

(٥) في «ب»: معنيين.

أحدهما: المكشوف المعنى الذى لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما يتعارض فيه الاحتمال.

وثانيهما: [أن] (١)المحكم ما انتظم، وترتّب ترتيبا مفيدًا: إما على ظاهر، أو على تأويل، ما لم يكن فيه متناقض ومختلف، لكن هذا المحكم يقابله الفاسد دون المتشابه.

وأما المتشابه يجوز أن يُعبَّرَ به عن الأسماء المشتركة؛ [كالقرء] (٢)، وكقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]؛ لتردده بين الزَّوْجِ والوَلِيِّ.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا الْمُرَكَّبُ: فَنَقُولُ: الْحَاجَةُ إلى اللَّفْظِ الْمُرَكَّبِ - كَمَا تَقَدَّمَ -: لِلإفْهَامِ: فَالْقَوْلُ الْمُفْهِمُ: إِمَّا أَنْ يُفِيدَ طَلَبَ شَيْءٍ إفَادَةً أَوَّلِيَّةً، أَوْ لا يُفِيدَهُ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: فَإِمَّا أَنْ يُفِيدَ طَلَبَ ذِكْرِ مَاهِيَّةِ الشَّيْءِ، وَهُوَ: «الاسْتِفْهَامُ». أَوْ طَلَبَ التَّحْصِيلِ، وَهُوَ: إنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ الاسْتِعْلاء - فَهُوَ: «الأَمْرُ»، وَإِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ الْخُضُوعِ - فَهُوَ: «السُّؤَالُ»، وَإِنْ كَانَ عَلَى وَجْهِ التَّسَاوِى - فَهُوَ: «الالتِمَاسُ». وكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِى طَلَبِ الامْتِنَاعِ. وَأَمَّا الْقَوْلُ الْمُفْهِمُ الَّذِى لا يُفِيدُ طَلَبَ شَيْءٍ إفَادَةً أَوَّلِيَّةً:

فَإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّصْدِيقَ وَالتَّكْذِيبَ، وَهُوَ: «الْخَبَرُ». أَوْ لا [٨٨/أ] يَكُونَ كَذَلِكَ، وَهُوَ مِثْلُ: «التَّمَنِّى» وَ«التَّرَجِّى» وَ«الْقَسَمِ» وَ«النِّدَاءِ»، وَيُسَمَّى هَذَا الْقِسْمُ بِـ«التَّنْبِيهِ»؛ تَمْيِيزاً لَهُ عَنْ غَيْرِهِ.

وَأَنْوَاعُ جِنْسِ التَّنْبِيهِ مَعْلُومَةٌ بِـ«الإِسْتِقْرَاءِ» لاَ بِـ«الْحَصْرِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد تقدم من المصنف - رحمه الله - تقسيم الدالِّ بالمطابقة إلى ثلاثة أقسام، وبيانه ما مضى فى شرحنا لكلامه، ولا بأس بالتلويح إلى الأقسام الثلاثة ههنا؛ فنقول: اللفظ الدال بالمطابقة: إما أن يَصْدُقَ على كل واحد من جزأى اللفظ، وهو: المركَّب، أو لايصدق على شيء من جزأى اللفظ، وهو: المفرد، أو يصدق على أحد جزأيه دون الآخر؛ والتقسيم على هذا الوجه ما عليه إشكال.

ثم نقول: القسم(٣) الأول هو: المركب، وهو واقع، والقسم الثانى - أيضًا - موجود واقع، وهو: المفرد، وأما القِسْم الثالث - وهو: اللفظ الدَّال بإحدى جزأيه

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: أو على مثل.

(٣) فى «ب»: التقسيم.

بالمطابقة، غير دال بالجزء الآخر -: فهو داخل فى التقسيم، غير داخل فى الوجود، وذلك لا يَقْدَحُ فى صِدْقِ المُنْفَصِلَةِ؛ لما تقرر فى «عِلْمِ المَنْطِقِ»: أن أجزاء المنفصلة الصادقة قد تكون واقعة، وقد لا تكون واقعة.

وإذا عرفت ذلك، فإنما قال المصنف: الحاجة إلى اللفظ المركّب - كما تقدَّم - للإفهام؛ فإنه إنما يوقع التقسيم فى المركب الدال مطابقة بكل جزأيه، وأما المركب الدال بالمطابقة بأحد جزأيه فلا؛ وذلك لما ذكره، وهو أن الحاجة إلى اللفظ المركب للإفهام، فلما كان هذا التقسيم ضم مهمل إلى مستعمل، فلا إفهام، فلا حاجة إلى التركيب، بل لا تركيب فيه مفيدًا؛ فلهذا يختص التقسيم بالمركب الدال بالمطابقة، وبكُلِّ واحد من [جزأيه][1].

وإذا اتضحت فائدة المقدمة التى قدمها - فنقول: «القول المفهم» احترازاً عما ذكرنا، وهو المركب الدال بأحد جزأيه دون الآخر، وأما «المركب المفهم»: إما أن يفيد طلب شىْء إفادة أولية، أو لا يفيد: فإن كان الأول - وهو أن يكون اللفظ المركب مفيدًا طلب شَىْء إفادة أولية -: فالدال على طلب الشىء إفادة أولية ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إما أن يفيد طلب ذكر ماهية، وهو: الاستفهام، أو طلب التحصيل، وهو مع الاستعلاء: «أمر»، ومع الخضوع: «سؤال»، ومع التساوى: «التماس».

ف: «الأمر»: اللفظ المركب الدال على طلب الفعل، وإن شئت قلت: المفيد لطلب الفعل إفادة أولية؛ على سبيل الاستعلاء.

أما قولنا: «اللفظ المركب» - فهو جنس لسائر الألفاظ المركبة، وتركيبه بما فيه من الضمير، وهو لفظ «أنت»، وهو[2] - والحالة هذه - دالٌّ على جزء معناه، ولا معنى للمركب إلا ذلك.

وأما قولنا: «الدال على طلب الفعل» - فنقول: ماهية الطلب وجدانية، أى: تصوره حاصل بالوجدان؛ فإن كل أحد يجد من نفسه عند قوله: «قم واسقنى» معنى لا يجده فى حال كونه ناهياً أو مخبراً.

وأما قولنا: «على طلب الفعل» - فهو احتراز عن طلب الترك، وهو «النهى»، وعن الاستفهام، على ما تلخص من الفرق بين الأمر والاستفهام.

وأما قولنا: «دلالة أولية، أو إفادة أولية، أو بالذات، أو بالوضع» - فهو احتراز عن

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: محررة.

قولنا: «أنا طالب منك سقى الماء»، وعن «التمنى» و «الترجى» و «القسم» و«النداء»؛ فإن الأربعة لا تدل على طلب الفعل بالوضع والمطابقة، بل تدل على طلب الفعل بالالتزام.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثانى: فلأنه يلزم من كل واحد من الأربعة طلب الماء. وبالجملة: بعضهم يقول: دلالة أولية، [وبعضهم: إفادة أولية]، وبعضهم: بالذات، وبعضهم: بالوضع، واحترز كل منهم بما ذكره عما ذكرناه.

والاستفهام يشارك الأمر فى كون كل واحد يفيد طلب شئ إفادة أولية، إلا أن الاستفهام طلب ذكر ماهية الشيء، والأمر يفيد طلب التحصيل، أى: فعل شيء مجرد عن الذكر؛ فعلى هذا: فرق بين قولنا: «ما الروح» ، و«أفهمنى ماهية الروح»: أن المطلوب فى الأول: ذكر ماهية الروح، والمطلوب فى الثانى: تحصيل فهم ماهية الروح للقائل: أفهمنى ماهية الروح.

وأما قوله: «مع الاستعلاء» - فاعلم: أن من العلماء من يعتبر العلو فى حد الأمر، ومنهم من يعتبر الاستعلاء، ومنهم من لا يعتبر واحدًا منهما؛ على ما سيأتى مفصَّلا فى «كتاب الأوامر»، والمصنف ههنا اعتبر الاستعلاء.

والفرق بين الاستعلاء والعلو: أن الاستعلاء لايستدعى حقيقة علو الرتبة، بل قد يستعلى من هو فى الرتبة نازل المرتبة غير عاليها، وهى هيئة تقوم بالآمر حالة الأمر، فيكون معها العلو مرة، ولا يكون معه أخرى، فقد يصدر الاستعلاء من العبد: إذا صدرت صيغة الأمر منه مخاطبا سيده، وهو فى الرتبة دون سيده، وأما حقيقة العلو، فهى للسيد دون العبد.

وإذا عرفت ذلك - فنقول: باعتبار الاستعلاء صار طلب التحصيل منقسمًا إلى الأمر، والنهى، والسؤال، والالتماس؛ لأنه إن كانت الصيغة الدالة على طلب الفعل بالذات صادرة منه على هيئة الاستعلاء، فهو الأمر، وإن كانت على هيئة الخضوع، فهو السؤال؛ كقولنا: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، أو على هيئة التساوى، فهو الالتماس. والخضوع والاستعلاء والتساوى صفات للنفس حال الكلام تدل عليها قرائن حال المتكلم، وهذا كله طلبًا للفعل.

وأما طلب الترك، فالمراد بذلك: أن طلب ترك الفعل ينقسم إلى المنع من الفعل مستعلياً جزماً، وإلى المنع منه على وجه الخضوع، وإلى المنع منه على سبيل التساوى.

وأما القول المفهم الذى لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية، فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب، أو لا يكون كذلك؛ فالأول هو «الخبر»، والثانى سماه بـ«التنبيه»، فيندرج تحته التمنى [٨٩/أ] والترجى، والقسم، والنداء، والتعجب.

ف: «الخبر» هو: «المركب المحتمل للتصديق والتكذيب، أى: يحسن أن يقال: صدقت، أو كذبت»؛ فقولنا: «المركب» جنس للأقوال المركبة، وقولنا: «يحسن أن يقال لقائله: صدقت أو كذبت» فصل له عن غيره من المركبات، وهى: الأمر، والنهى، والتمنى، والترجى، والقسم، والنداء؛ فإنه لا يحسن أن يقال لقائل شئ منها: صدقت أو كذبت.

واعلم: أن معنى قولنا: «الخبر هو الذى يحتمل التصديق والتكذيب» أى: من حيث هو خبر - محتمل للتصديق والتكذيب. وقد يكون بعض أنواعه صادقًا جزمًا؛ كقولنا: «الإله موجود»، و«محمد رسول الله ﷺ». وكذلك الخبر عن جميع الأمور الواقعة حسًّا أو عقلاً؛ كقولنا: النقيضان لا يحتمل اجتماعهما [أ]وارتفاعهما، والضدان يستحيل اجتماعهما. وقد يكون بعض أنواعه كاذبا جزما؛ كقولنا: النقيضان يجتمعان، وكذا الضدان. بل المراد: أن جميع أنواع الخبر يصح أن يقال لقائلها: «صدقت» [أو «كذبت»] أى: لا يقبح هذا القول، وهو قولنا: «صدقت» أو «كذبت» إذا قاله عند سماع الخبر، بخلاف ما إذا قال ذلك عند قول القائل: ياليتني كنت معهم، أو لعل الله يغفر لى؛ فإنه لو قال لقائلها: صدقت أو كذبت -: كان هذرًا من الكلام فاسدًا. وهذا الحدُّ للخبر أورده المصنف فى «كتاب الأخبار»، وزيفه.

وأما ههنا: فقد صرَّح بالتقسيم الذى يخرج منه الخبر على وجه[1] يصير حده ما ذكرنا؛ فيكون ذلك على خلاف ما اختاره ثمة.

واعلم: أن المصنف أخلَّ فى تقسيم المركَّب إلى أقسامه بالتراكيب التقييدية؛ وهى الحدود والرسوم، وكذلك بالتراكيب الناقصة، [و] ربما يعتذر عن التركيب الناقص، وأما التراكيب التقييدية، فلا عذر له فى الإخلال بها.

تنبيـــه: الفرق بين التمنى والترجى: أن الترجى يقع فى الممكن القريب، وأما التمنى، فقد يقع فى المحال، والممكن البعيد جدًّا.

وأنواع «التنبيه» لا برهان على حصر أقسامه، نعم: الاستقراء يدل عليه، وهو يفيد الظن.

---

(١) فى «ب»: على وجه الخبر.

لا يقال: «جعل المصنف الأمر من أقسام القول المركَّب، والأمر لا تركيب فيه»: لأنا نقول: الأمر مركب بما فيه من الضمير، وهو قوله: «أنت».

وأجاب بعضهم عن هذا السؤال بالالتزام [بـ] أن الأمر غير مركب، ولا يلزم من انقسام القول المركب إلى الأمر وغيره: أن يكون الأمر مركبًا، وإنما يكون كذلك أن لو كان التقسيم فى الجنس(١) الأعم مطلقًا، أما إذا كان فى الأعم من وجه فلا؛ وهذا الجواب فاسد فسادًا ظاهرًا؛ فإن صحة التقسيم المعنوى يستدعى صحة المقسم على كل واحد من القسمين، والقضية بيِّنة بذاتها، ولا فرق فى ذلك بين تقسيم الأعم مطلقًا، وبين تقسيم الأعم من وجه والأخص؛ فإن صحة التقسيم بدون الاشتراك [٨٩/ب] فى مورد القسمة - محال؛ وقد أشرنا إلى ذلك فى أول الكتاب.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: هَذَا كُلُّهُ تَقْسِيمُ «دلالَة الْمُطَابقَةِ». أَمَّا تَقْسِيمُ دلالة الالْتِزام، فَنَقُولُ: المَعْنَى المُسْتَفَادُ مِنْ «دلالةِ الالْتِزَامِ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَفَاداً مِنْ مَعَانِى الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ، أَوْ مِنْ حَالِ تَرْكِيبِهَا:

وَالأَوَّلُ: قِسْمَانِ؛ لأَنَّ الْمَعْنَى الْمَدْلُولَ عَلَيْهِ بالالْتِزَامِ: إِمَّا يَكُون شَرْطًا لِلْمَعْنَى الْمَدْلُول عَلَيْهِ بِالْمُطَابَقَةِ، أَوْ تَابعاً لَهُ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ، فَهُوَ الْمُسَمَّى بِـ«دِلالَةِ الاقْتِضَاءِ». ثُمَّ تِلْكَ الشَّرْطِيَّةُ قد «تَكُونُ عَقْلِيَّةً»؛ كَقَوْلِهِ (ﷺ): «رُفِعَ عَنْ أمتي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ»(٢)؛

---

(١) فى «أ، ب»: الجسم، والصواب ما أثبتناه.

(٢) أخرجه ابن ماجه (١/ ٦٥٩) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره والناسى حديث (٢٠٤٥) والعقيلى فى «الضعفاء» (٤/ ١٤٥) والبيهقى (٧/ ٣٥٦ - ٣٥٧) كتاب الطلاق: باب ما جاء فى طلاق المكره، كلهم من طريق محمد بن المصفى ثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعى عن عطاء عن ابن عباس «أن رسول الله ﷺ قال: إن الله تعالى تجاوز لأمتى عما استكرهوا عليه وعن الخطأ والنسيان» ومن طريق محمد بن المصفى.
أخرجه أبو القاسم الفضل بن جعفر التميمى المعروف بأخى عاصم فى «فوائده» والضياء المقدسى فى «الأحاديث المختارة» كما فى «المقاصد الحسنة» (ص - ٢٢٩).
قال الحافظ البوصيرى «فى الزوائد» (٢/ ١٣٠): هذا إسناد صحيح إن سلم من الانقطاع والظاهر أنه منقطع، قال المزى فى «الأطراف» رواه بشر بن بكر التنيسى عن الأوزاعى عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس. انتهى وليس ببعيد أن يكون السقط من صنعة الوليد بن مسلم. ا.هـ. وهذا كلام جيد من الحافظ البوصيرى رحمه الله والطريق الذى أشار إليه الحافظ المزى: أخرجه ابن حبان (١٤٩٨ - موارد) والدارقطنى (٤/ ١٧٠ - ١٧١) كتاب النذور رقم (٢٣) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣/ ٩٥) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره، والحاكم=

.. ..

=(٢/ ١٩٨) كتاب الطلاق، والبيهقى (٧/ ٣٥٦) كتاب الخلع والطلاق: باب طلاق المكره، الطبرانى فى الأوسط كما فى «التلخيص» (١/ ٢٨٢) كلهم من طريق بشر بن بكر عن الأوزاعى عن عطاء ابن رباح عن عبيد بن عمير عن ابن عباس. قال البيهقى: جوده بشر بن بكر. وقال الطبرانى: لم يروه عن الأوزاعى مجوداً إلا بشر ا.هـ. ومن هذا الطريق صححه ابن حبان. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى.

وللحديث طرق أخرى عن ابن عباس:

الطريق الأول: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١١/ ١٣٣ - ١٣٤) رقم (١١٢٧٤) من طريق مسلم بن خالد الزنجى حدثنى سعيد هو العلاف عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل تجاوز لأمتى عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»

قال الحافظ ابن رجب فى «جامع العلوم والحكم» (ص - ٣٢٦): أخرجه الجوزجانى وسعيد العلاف هو سعيد بن أبى صالح. قال أحمد: وهو مكى قيل له كيف حاله؟ قال: لا أدرى وما علمت أحدا روى عنه غير مسلم بن خالد. قال أحمد: وليس هذا مرفوعا إنما هو عن ابن عباس قوله نقل ذلك عنه مهنا، ومسلم بن خالد ضعفوه ا. هـ.

الطريق الثانى: أخرجه ابن عدى فى «الكامل» (٥/ ٢٨٢) من طريق عبد الرحيم بن زيد العمى حدثنى أبى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «عفى لى عن أمتى الخطأ والنسيان والاستكراه». وعبد الرحيم بن زيد: قال يحيى: ليس بشىء، وقال البخارى: تركوه، وقال السعدى: غير ثقة أسند ذلك عنهم ابن عدى فى «الكامل». وقال النسائى: متروك. وضعفه أبو داود وأبو زرعة. التهذيب (٦/ ٢٧٣) وزيد العمى قال الحافظ فى «التقريب» (١/٢٧٤): ضعيف.

وللحديث شواهد من حديث أبى بكرة وأبى الدرداء وأم الدرداء وثوبان وعقبة بن عامر وابن عمر وأبى ذر:

١ - حديث أبى بكرة: أخرجه أبو نعيم فى «أخبار أصبهان» (١/٩٠ - ٩١) وابن عدى فى «الكامل» [٢/ ١٥٠] من طريق جعفر بن جسر بن فرقد عن أبيه عن الحسن عن أبى بكرة قال: قال رسول الله ﷺ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه». قال الحسن: قول باللسان فأما اليد فلا. ومن هذا الوجه أخرجه الحافظ فى «تخريج أحاديث المختصر» (١/ ٥٠٦) وقال: هذا حديث غريب أخرجه ابن عدى فى «الكامل» عن حذيفة بن الحسن عن أبى أمية محمد بن إبراهيم عن جعفر وعده فى منكرات جعفر وقال: لم أر للمتقدمين فيه كلاما. ولعل ذلك من قبل أبيه فإنى لم أر له رواية عن غيره. قلت - أى الحافظ - أبوه ضعفه يحيى بن معين والبخارى وغيرهما. ا.هـ.

٢ - حديث أبى الدرداء: أخرجه الطبرانى كما فى «نصب الراية» (٢/ ٦٥) من طريق أبى بكر الهذلى عن شهر بن حوشب عن أم الدرداء عن أبى الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله=

.. ..

=تجاوز لأمتى عن النسيان وما أكرهوا عليه». قال الحافظ فى التلخيص (١/ ٢٨٢): وفى إسناده ضعف.

٣ - حديث أم الدرداء: أخرجه ابن أبى حاتم فى «تفسيره» كما فى تخريج المختصر (١/ ٥٠٩) من طريق أبى بكر الهذلى عن شهر بن حوشب عن أم الدرداء عن النبى ﷺ قال: «إن الله تجاوز لأمتى عن ثلاث عن الخطأ والنسيان والاستكراه». قال أبو بكر - الهذلى - فذكرت ذلك للحسن فقال: أجل أما تقرأ بذلك قرآنا ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ قال الحافظ: وأبو بكر الهذلى ضعيف وفى الإسناد مع ذلك انقطاع أو إرسال بالنسبة لأم الدرداء لأنها إن كانت الكبرى فمنقطع وإن كانت الصغرى فمرسل وفى شهر مقال أيضا. ا.هـ. والحديث ذكره السيوطى فى «الدر المنثور» (١/ ٦٦٥) وعزاه لابن أبى حاتم.

٤ - حديث ثوبان: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (٢/ ٩٧) رقم (١٤٣٠) من طريق يزيد بن ربيعة الرحبى ثنا أبو الأشعث عن ثوبان عن رسول الله ﷺقال: «إن الله تجاوز عن أمتى ثلاثة الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه» قال الهيثمى فى «المجمع» (٦/ ٢٥٣): رواه الطبرانى وفيه يزيد ابن ربيعة الرحبى وهو ضعيف. والحديث ضعف سنده الحافظ فى «التلخيص» (١/ ٢٨٢).

٥ - حديث عقبة بن عامر: ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٦/ ٢٥٣) وعزاه للطبرانى فى الأوسط وقال: وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف.

٦ - حديث ابن عمر: أخرجه العقيلى فى «الضعفاء» [٤/ ١٤٥] وأبو نعيم فى «الحلية» (٦/ ٣٥٢) والطبرانى فى «الأوسط» كما فى «مجمع الزوائد» (٢٥٣/٦) كلهم من طريق محمد بن المصفى عن الوليد ثنا مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: «إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». قال أبو نعيم: غريب من حديث مالك تفرد به ابن مصفى عن الوليد وضعفه العقيلى وأعله بابن مصفى ونقل تضعيفه عن الوليد وقال الهيثمى فى «المجمع» (٦/ ٢٥٣): رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه محمد بن مصفى وثّقه أبو حاتم وغيره وفيه كلام لا يضر وبقية رجاله رجال الصحيح.

٧ - حديث أبى ذر: أخرجه ابن ماجه (١/ ٦٥٩) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره والناسى حديث (٢٠٤٣) من طريق أبى بكر الهذلى عن شهر بن حوشب عن أبى ذر مرفوعاً. قال البوصيرى فى «الزوائد» (٢/ ١٣٠) هذا إسناد ضعيف لاتفاقهم على ضعف أبى بكر الهذلى. قلت: وللحديث علتان أخريان ضعف شهر بن حوشب والانقطاع بينه وبين أبى ذر. قال العلائى فى «جامع التحصيل» (ص - ١٩٧): شهر بن حوشب عن تميم الدارى وأبى ذر وسلمان رضى الله عنهم وذلك مرسل ا.هـ. وحديث: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» صححه الحاكم وابن حبان والضياء والذهبى والنووى فى الأربعين (ص - ٨٥) فقال: إنه حسن. وحسنه الحافظ فى تخريج المختصر (١/ ٥١٠) وقال: وبمجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلا. وتبعه تلميذه السخاوى فى «المقاصد» (ص - ٢٣٠). ورمز له السيوطى بالصحة فى «الجامع الصغير» (١٧٠٥).

فَإِنَّ الْعَقْلَ دَلَّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى لا يَصِحُّ - إِلاَّ إِذَا أَضْمَرْنَا فِيهِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ. وَقَدْ تَكُونُ «شَرْعِيَّةً»؛ كَقَوْلِهِ: «وا للهِ، لأُعْتِقَنَّ هَذَا الْعَبْدَ» فَإِنَّهُ يَلْزَمُهُ تَحْصِيلُ الْمِلْكِ؛ لأَنَّهُ لا يُمْكِنُهُ الْوَفَاءُ بِقَوْلِهِ - شَرْعاً - إِلاَّ بَعْدَ ذَلِكَ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ تَابِعاً لِتَرْكِيبِهَا: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ مُكَمِّلاتِ ذَلِكَ الْمَعْنَى، أَوْ لا يَكُونَ: فَالأَوَّلُ: كَدَلالَةِ تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ، عَلَى تَحْرِيمِ الضَّرْبِ؛ عِنْدَ مَنْ لا يُثْبِته بِالْقِيَاسِ.

وأَمَّا الثَّانِي: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ بِالالْتِزَامِ ثُبُوتِيًّا، أَوْ عَدَمِيًّا:

أَمَّا الأَوَّلُ، فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [الْبَقَرَةُ: ١٨٧]، وَمَدَّ ذَلِكَ إِلَى غَايَةِ تَبَيُّنِ الْخَيْطِ الأَبْيَضِ؛ فَيَلْزَمُ فِيمَنْ أَصْبَحَ جُنُباً: أَلاَّ يَفْسُدَ صَوْمُهُ؛ وَإِلاَّ وَجَبَ أَنْ يُحَرَّمَ الْوَطْءُ فِي آخِرِ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ الْغُسْلُ فِيهِ.

وَأَمَّا الثَّانِي، فَهُوَ: أَنَّ تَخْصِيصَ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ، هَلْ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ؟ وَا للهُ أَعْلَمُ.

الشـــرح: اعلم - وفقك ا لله - أنه لما فرغ من التقسيم الواقع فى دلالة المطابقة - شرع فى التقسيم الواقع فى دلالة الالتزام؛ فقال:

دلالة الالتزام: إما أن تعتبر فى الألفاظ المفردة، أو الألفاظ المركبة:

القســـم الأول: ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأن المعنى المدلول عليه بالالتزام: إما أن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه مطابقة؛ فيتقدم عليه، أو تابعاً له؛ فيتأخر عنه:

والقسم الأول: إما يكون اشتراطه عقليًّا أى: العقل دل على الاشتراط، أو شرعيا أى: الشرع دل على الاشتراط:

مثال الأول: قوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان»؛ فإن العقل دل على [أن] رفع الخطأ عن الأمة لا يصح، إلا إذا أضمرنا فيه الحكم الشرعى فى الدنيا؛ وهو: لزوم الضمان مثلاً، أو الحكم الأخروى؛ وهو: التأثيم والعقاب، أو هما جميعًا؛ على ما سيأتى من عموم دلالة الاقتضاء، أو عدمها.

مثال الثانى: «وا لله لأعتقن عبداً»؛ فإن الشرع يقتضى عدم صحة العتق إلا بالملك؛ فتوقف العتق على الملك توقفا شرعيًّا؛ بخلاف الأول؛ فإن العقل دل على أن الخطأ والنسيان والمستكره عليه - ما ارتفع عن الأمة؛ لوجود الثلاثة؛ فلا يصح هذا الرفع إلا بإضمار الحكم.

ومـن نظـائره: «اصعـد السـطح»، و«ارم السـهم»؛ فـإن الأول لا يتصـور إلا بنصـب [٩٠/أ] السلم، والثانى لا يتصور إلا بالإتيان. وهـذا القسـم تقسيمه يسـمى بـ «دلالـة الاقتضاء»[١]. وأما إذا كان تابعاً متأخرًا: فمثاله: دلالـة الإنسـان علـى القابليـة للكتابـة،

---

(١) الاقتضاء فى اللغة: الطلب، ومنه اقتضى الدين وتقاضاه أى: طلبه وأما فى الاصطلاح، فاعلم أنـه اختلف فى المحذوف؛ مثل (أهل) من قولـه تعـالى: ﴿وَاسْـأَلِ الْقَرْيَـةَ﴾، هـل هـو مـن المقتضى؟. اختلف فى ذلك على مذهبين: الأول: مذهب القاضى الإمام، وابن الهمام، وجمهـور الشـافعية أن المحذوف من المقتضى. الثانى: مذهب محققى الحنفية ؛ أنه ليس منه.
فعلى الأول: يعرف الاقتضاء: بأنه ما كان المدلول فيه مضمرا؛ إما لضرورة صدق المتكلـم، كمـا فى الخبر؛ وإما لصحة وقوع الملفوظ به؛ كما فـى الإنشاء؛ مثـال ضـرورة الصـدق قولـه ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ»، «لاَعَمَلَ إلا بِنِيَّةٍ». وأما ضـرورة صحـة الملفـوظ، فهـى إمـا أن يكـون مـا تتوقف عليه الصحة عقلاً ومثاله: ﴿وَاسْأَلِ القَرْيَةَ﴾، أى: أهلها. وإما أن يكون شـرعاً. ومثالـه: أعتق عبدك عَنِّى بألف.
أما على المذهب الثانى، فيعرَّف الاقتضاء بأنه دلالـة المنطـوق علـى معنـى يتوقـف عليـه صحته شرعا. أو هو دلالة الشرع، على أن الكلام لا يصح إلا بزيادة معنى ضرورة؛ كـالبيع فـى: أعتـق عبدك عَنِّى بألف، فإن هذا الكلام لايدل شرعا على التوكيل فى عتق عبد غير الموكـل إلا بزيـادة الملك اقتضاءً، فقداستدعى التصحيح تقدير سابقة الملـك اقتضـاءً، فطلـب الزيـادة هـو الاقتضـاء، والزيادة التى ثبتت شرطا، لصحة المنصوص شـرعا هـى المقتضَـى بـالفتح، والمنصـوص المقتضى. وعلم من هذه التعاريف أن المنصـوص دال دلالتـين: الأولى: معنـى النـص كالإعتـاق فـى المثـال. الثانية: المعنى الذى استدعاه تصحيح النص، وهو سابقية الملك، غاية الأمر؛ أن الدلالة الأولى مـن اللغة، والثانية: من الشرع عند الحنفية، ومنه أو من العقل عند الشافعية. ووجه خـروج المحـذوف من المقتضى عند الحنفية؛ أن المحذوف يعرفه مـن لم يعـرف الشـرع، فحيـث أضيفـت الدلالـة إلى الشرع كان ذلـك إخراجـا للمحـذوف؛ لأن التصديـق، والتصحيـح فيـه ممـا يستدعيه العقـل لا الشرع. وإذ قد علمت أن المقتضى على مذهب المحققين خاص بـالمعنى، ففـى وسـعك أن تعـرِّف المقتضى بأنه معنى يفهم التزاما؛ لأجل تصحيح الكلام. ثم إنه لابد أن يعتبر هـذا المعنـى المدلـول للمنطوق مقدما؛ حيث كان شرطا لتصحيح الكلام، وهذا معنى قولهم اللازم المتقـدم اقتضـاء؛ إذ لابد من تقدم الشرط على المشـروط بخـلاف المتـأخر. وههنـا سـؤال، وهـو أن شـرطية المقتضـى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه، وكون المقتضى حكما للنص يوجـب تـأخره عنـه، وذلـك مستحيل فى شيء واحد فى حالة واحدة. وجوابه: أنه ليس بحكم للنص حقيقـة، بـل هـو حكـم اقتضاء النص. بيان ذلك: أن فى الكلام نصًّا، واقتضـاء، فهـو شـرط لصحـة النـص لتوقفـه عليـه وحكم للاقتضاء؛ لأنه ثبت به، فالبيع فى قولك: أعتق عبدك عنى بـألف، ثبـت لأجـل تصحيـح الإعتاق المطلوب بهذه الجملة، فكان شرطا لهذا النص، وهو ثابت باقتضاء هذا الكلام التصحيح، فكان حكما لهذا الاقتضاء، فالاقتضاء متقدم، والمقتضى حكمه، فهو متأخر عنه، ومع ذلك هو=

.. ..

=متقدم على النص؛ لأنه شرطه، فهو بين الاقتضاء والنص على الاعتبارين. ولما كان المقتضى عند محققى الحنفية لا يشمل المحذوف، وكان من الصور ما يشتبه على الخصم؛ أنها من المقتضى مع كونها من المحذوف؛ نحو ﴿واسأل القَريَةَ﴾، «وَلاَ عَمَلَ إلا بِنِيَّةٍ»، «ورُفعَ عَنْ أمَّتِى الخطأ....» إلخ فرق الحنفية بينهما. والفرق بينهما أن المقتضى يصح به المنطوق، ولا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه عند الذكر، بخلاف المحذوف، فإنه عند ظهوره يتغير إعرابه فإن القرية فى: ﴿وَاسْأَلِ القَرَيَةَ﴾ كانت مفعولا، وبذكر المحذوف صارت من المضاف إليه. وهذا الفرق أغلبى، فإن فى بعض الصور لا يتغير حكم الإعراب، كما فى قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى....﴾ الآية، والأحسن الفرق بينهما بأن المحذوف يدرك بالعقل قبل ورود الشرع، والمقتضى لا يدرك إلا من الشرع. ثم إن المقتضى إنما ثبت ضرورة التصحيح، والضرورة تقدر بقدرها، فيسقط ما يحتمل السقوط شرعاً من الشروط، والأركان؛ ولذلك استغنى البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه، فيما إذا قال للسيد: أعتق عبدك عنى بألف، فقال: أعتقت، فهذا الأمر لا يصح إلا إذا وقع البيع، فاعتبر تصحيحاً لأمره، ولا حاجة فيه إلى القبول؛ لأنه يسقط بالتعاطى؛ لوجود المراضاة، ويقع العتق عن الآمر؛ خلافا للشافعى وزفر رحمهما الله. بخلاف الهبة، فإنها لا تستغنى عن القبض؛ لأنه لا يحتمل السقوط أصلا، فلو قال: أعتق عبدك عنى، ولم يقل: بألف - لا يدل على الهبة اقتضاءً، ولا يمكن اعتبارها للتصحيح؛ لأنه لم يوجد القبض، وإذا عرف أن المقتضى ثبت بالضرورة، وأن الضرورة تقدر بقدرها، فلا يصح حمله على العموم؛ لأنه يعتبر زيادة على الضرورة، ولا يصح تخصيصه؛ لأن التخصيص نقص عن الضرورة، لكن محل ذلك ما إذا لم يقتضه التصحيح، فإذا اقتضى تصحيح الكلام اعتبار أمر مستغرق، أو اعتبار أمر خاص، فلابد منه؛ لأنه مقتض. من أجل ذلك لا تصح نية الثلاث فى قول الرجل لامرأته: أنتِ طالق وطلقتك؛ وذلك لأن الطلاق فى مثل هذه الصور ثابت بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة. وإنما الذى تعطيه العبارة لغة هو اتصاف المرأة بالطلاق. وهذا يقتضى سابقية الطلاق شرعا عن الرجل بطريق الإنشاء، فهو أمر شرعى اقتضته ضرورة التصحيح، فلا يعم جميع ما تحته من الأفراد، وهو الثلاث، بخلاف: طلقى نفسك، فإن نية الثلاث فيه تصح؛ لأنه مختصر من افعلى فعل الطلاق، فلا يتوقف إلا على تصور وجوده، فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل، فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء، فهو بمنزلة الملفوظ؛ فيصح حمله على الأقل، وعلى الكل. قال البزدوى فى «الكشف»: «والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص إلا عند المعارضة به» ا.هـ، ولعله إنما كان يعدله؛ لأن المنصوص هو الدال على المعنى المقتضى، فالثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم، دون معناه المستنبط منه، حتى إن القياس لا يعارض هذه الدلالة. نعم لا تساوى دلالة الاقتضاء سائر الدلالات عند المعارضة؛ لأن الثابت بالنص، والإشارة، والدلالة يكون أقوى من الثابت بالمقتضى؛ لأن الثابت بها ثابت بالنظم والمعنى، أو بالمعنى لغة، فكان ثابتا من كل وجه، بخلاف المقتضى، فإنه ليس من موجبات الكلام لغة، وإنما ثبت شرعا للحاجة إلى إثبات الحكم به. «مثال تعارض دلالة الاقتضاء مع دلالة النص»: باع=

وتأخر القابلية للكتابة عن وجود الإنسان ظاهر. هذا كله إذا كانت دلالة الالتزام مستفادة من الألفاظ المفردة.

وأما القسم الثاني - وهو أن تكون مستفادة من حال الألفاظ المركَّبة -: فنقول: المدلول عليه التزاماً: إما أن يكون من مكملات المدلول عليه مطابقة، أو لا:

القسم الأول: مثاله: قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإن تحريم التأفيف لا يكمل مع إباحة الضرب جزماً، وكون ذلك مستفاداً من حال الألفاظ المركبة ظاهر؛ وذلك لأن تحريم التأفيف استفيد من قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾؛ وذلك نهي، والنهي من أقسام اللفظ المركب؛ على ما بيناه قبل ذلك؛ بخلاف «الرفع» و«الرمي»؛ فإن مدلولهما لا يصح إلا بتلك الشرطية، فدلالتهما الالتزامية ثابتة للفظ المفرد دون المركب، وبخلاف الاستعداد للكتابة؛ فإنه من لوازم الإنسان؛ فلفظ «الإنسان» يدل عليه التزامًا، وهو مفرد. هذا إذا لم نقل بأن تحريم الضرب مستفاد من القياس على تحريم التأفيف.

وأما إذا قلنا: بأن ذلك مستفاد من القياس، فلا يكون ما ذكر مثالا للقاعدة المذكورة.

وأما القسم الثاني - من قسمي هذا القسم، وهو: ألا يكون المعنى المدلول عليه التزامًا من مكملات المدلول عليه مطابقة -: فإما أن يكون المدلول عليه التزامًا - وجوديا أو عدميًّا:

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿**فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ**﴾ [البقرة: ٢٨٧]، ومد ذلك إلى غاية تبين الخيط الأبيض؛ فإنه يدل بصريحه على حل الوطء إلى الصبح؛ ويدل بالالتزام على صحة صوم من أصبح جنباً؛ وذلك أمر وجودي؛ **لأن الصحة من الأمور الوجودية**؛ ودلالة الالتزام على صحة الصوم إنما نشأت **من اللفظ المركب؛ وهو قوله تعالى**: ﴿**فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ**﴾ مادًّا ذلك إلى تبين الخيط الأبيض.

=رجل من آخر عبدا بألفي درهم، ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن: أعتق عبدك هذا عني بألف درهم، فأعتقه - لا يجوز البيع؛ لأن دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن أرقم بفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن - توجب أنه لا يجوز، والاقتضاء يدل على الجواز، فترجح الدلالة على الاقتضاء. وإنما قلنا: إنه دلالة؛ لأن ثبوت الحكم في حق غير زيد إنما ثبت بمعنى النظم، لا بالنظم؛ كثبوت الرجم في حق غير ماعز. واعترض على هذا المثال بأنه ليس من باب التعارض؛ لأن من شرط المعارضة تساوي الحجتين، ولا تساوي؛ لأن هذا كلام الآمر، والدلالة ثابتة بالسنة؛ فأنَّى يتعارضان.

مثال القسم الثانى - وهو أن يكون المدلول عليه التزامًا عدميًا -: هو أن تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفى الحكم عما عداه؟ وسيأتى تفصيل الكلام فيه، وكون المدلول عليه التزامًا عدميا فى هذا القسم - ظاهر؛ وذلك لأن قوله ﷺ: «فى سائمة الغنم الزكاة»(١) يدل بصريحه: على إيجاب الزكاة فى السائمة، ويدل بالتزامه: على عدم

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٢٢٤): كتاب الزكاة: باب فى زكاة السائمة، حديث (١٥٦٨)، والترمذى (٢/ ٦٦، ٦٧): كتاب الزكاة: باب ما جاء فى زكاة الإبل والغنم، حديث (٦١٧)، وابن ماجه (١/ ٥٧٣ - ٥٧٤): كتاب الزكاة: باب صدقة الإبل، حديث (١٧٩٨)، وابن أبى شيبة (٣/ ١٢١، ١٢٢): كتاب الزكاة: باب فى زكاة الإبل، وأحمد (٢/ ١٥)، والحاكم: (١/ ٣٩٢، ٣٩٣): كتاب الزكاة، والبيهقى (٤/ ٨٨): كتاب الزكاة: باب كيف فرض الصدقة، من حديث ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ كتب كتاب الصدقة فلم يخرجه إلى عماله حتى قبض فقرنه بسيفه، فلما قبض عمل به أبو بكر حتى قبض، وعمر حتى قبض. وكان فيه: «فى خمس من الإبل شاة، وفى عشر شاتان، وفى خمس عشرة ثلاث شياه، وفى عشرين أربع شياه، وفى خمس وعشرين بنت مخاض إلى خمس وثلاثين، فإذا زادت ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين، فإذا زادت ففيها حِقَّةٌ إلى ستين، فإذا زادت فجذعة إلى خمس وسبعين، فإذا زادت ففيها ابنتا لبون إلى تسعين، فإذا زادت ففيها حقتان إلى عشرين ومائة، فإذا زادت على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة، وفى كل أربعين بنت لبون، وفى الشاء فى كل أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت فشاتان إلى مائتين، فإذا زادت فثلاث شياه إلى ثلاثمائة شاة، فإذا زادت على ثلاثمائة شاة ففى كل مائة شاة شاة، ثم ليس فيها شيء حتى يبلغ مائة، ولا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة، وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية، ولا يؤخذ فى الصدقة هَرِمة، ولا ذات عيب». وقال الترمذى: حديث ابن عمر حديث حسن..... وقد روى يونس بن يزيد وغير واحد عن الزهرى عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه وإنما رفعه سفيان بن حسين. قال المباركفورى فى «التحفة» (٣/ ٢٠٥) قال الحافظ فى الفتح: وسفيان بن حسين ضعيف فى الزهرى وقد خالفه من هو أحفظ منه فى الزهرى فأرسله. وقال المنذرى: وسفيان بن حسين أخرج له مسلم واستشهد به البخارى إلا أن حديثه عن الزهرى فيه مقال وقد تابع سفيان بن حسين على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج به وقال الترمذى فى كتاب العلل: سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال أرجو أن يكون محفوظا وسفيان بن حسين صدوق قال ابن عدى فى «الكامل» (٣/ ٤١٤): سمعت أبا يعلى يقول: قيل ليحيى بن معين - يعنى وهو حاضر - فحديث سفيان بن حسين عن الزهرى عن سالم عن أبيه فى الصدقات؟ فقال: وهذا لم يتابع سفيان عليه أحد ليس يصح رواه عن سفيان عباد بن العوام وغيره وقد وافق سفيان بن حسين على هذه الرواية عن سالم عن أبيه حديث الصدقات سليمان بن كثير أخو محمد بن كثير ا.هـ.

وللحديث شاهد قوى من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أخرجه أبو داود=

إيجاب الزكاة فى المعلوفة - على رأى من يقول به - وكون عدم الإيجاب أمراً عدميا ظاهر، وكون دلالة الالتزام استفيدت من الألفاظ المركبة ظاهر أيضاً؛ وذلك لأن إيجاب الزكاة فى السائمة استفيد من اللفظ المركب جزماً، فدل المركّب على الإيجاب [٩٠/ب] فى السائمة مطابقة، ودل هذا المركب على عدم إيجابه فى المعلوفة - على رأى من يقول بهذا المفهوم.

[و] اعلم: أن المدلول عليه تضمناً يمكن أن يقع التقسيم فيه؛ كما وقع فى المطابقة والالتزام؛ فيقال: المدلول عليه تضمنا: إما أن يكون جنسا أو فصلا؛ وذلك لأن المدلول عليه تضمناً لابد وأن يكون جزءًا: فإما أن يكون جزءا مشتركا بين الشىء وغيره، أو جزءًا غير مشترك بين الشىء وغيره:

الأول: هو الجنس.

والثانى: هو الفصل.

تقسيم ثانٍ فى المدلول عليه تضمنًا: هو أن يقال: المدلول عليه تضمناً: إما يكون جزءا، أو جزءَ جزء: أما الأول: فهو الداخل فى جواب «ما هو؟» وأما الثانى: فهو الواقع فى طريق «ما هو؟».

تقسيم ثالث: المدلول عليه تضمنًا(١): إما أن يكون جزء ماهية طبيعية، أو جزء ماهية اعتبارية.

تقسيم رابع: المدلول عليه تضمنًا: إمَّا أن يكون جزءًا جنسيًّا أو فصليًّا، أو جزءًا لا يكون جنسًا ولا فصلاً؛ كالعدد المركّب مما فيه.

واعلم: أن هذا النوع من التقسيم فى المدلول عليه تضمنًا - لا ينتفع به الأصولى؛ فإنه لا ينشأ من ذلك دلالة لفظية أو معنوية تختلف الأحكام باختلافها؛ فلهذا أهمل دون القسمين الأولين، والله أعلم.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّانِى للألْفَاظِ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنًى: إمَّا أَنْ يَكُونَ مَدْلُولُهُ لَفْظاً، أَوْ لا يَكُونَ: وَالثَّانِى بِمَعْزِلٍ عَنِ اعْتِبَارِنَا. وَالَّذِى مَدْلُولُهُ لَفْظٌ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لَفْظاً مُفْرَداً، أَوْ مُرَكَّباً، وَكِلاهُمَا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ دَالاًّ عَلَى مَعْنًى، أَوْ لَيْسَ بِدَالٍّ

=(١/ ٤٩٤) كتاب الزكاة: باب فى زكاة السائمة (١٥٧٥) والنسائى (٥/ ٤١) والدارمى (١/ ٣٩٦) وابن الجارود (٣٤١) والحاكم (١/ ٣٩٨) والبيهقى (٤/ ١٠٥) وأحمد (٤/ ٢، ٤) بلفظ: «فى كل إبل سائمة فى كل أربعين ابنة لبون».

(١) فى «أ»: تقسيم ثالث فى المدلول عليه تضمنًا.

عَلَى مَعْنًى؛ فَهَذِهِ أَرْبَعَةٌ:

أَحَدُهَا: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى لَفْظٍ مُفْرَدٍ دَالٍّ عَلَى مَعْنًى مُفْرَدٍ، وَهُوَ لَفْظُ «الْكَلِمَةِ» وَأَنْوَاعِهَا، وَأَصْنَافِهَا؛ فَإِنَّ لَفْظَ «الْكَلِمَةِ» يَتَنَاوَلُ لَفْظَ «الإِسْمِ»، وَهُوَ لَفْظٌ مُفْرَدٌ يَتَنَاوَلُ لَفْظَ «الرَّجُلِ»؛ وَهُوَ لَفْظٌ مُفْرَدٌ دَالٌّ عَلَى مَعْنًى مُفْرَدٍ، وَكَذَا الْقَوْلُ فِى جَمِيعِ أَسْمَاءِ الأَلْفَاظِ؛ كَالْقَولِ وَالْكَلامِ، وَالأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَالْعَامِّ وَالْخَاصِّ، وَأَمْثَالِهَا.

وَثَانِيهَا: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى لَفْظٍ مُرَكَّبٍ مَوْضُوعٍ لِمَعْنًى مُرَكَّبٍ، وَهُوَ كَلَفْظِ «الْخَبَرِ»؛ فَإِنَّه يَتَنَاوَلُ قَوْلَكَ: «زَيْدٌ قَائِمٌ»، وَهُوَ لَفْظٌ مُرَكَّبٌ دَالٌّ عَلَى مَعْنًى مُرَكَّبٍ.

وَثَالِثُهَا: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى لَفْظٍ مُفْرَدٍ لَمْ يُوضَعْ لِمَعْنًى، وَهُوَ: «الْحَرْفُ الْمُعْجَمُ»؛ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ آحَادِ الْحُرُوفِ؛ وَتِلْكَ الْحُرُوفُ لا تُفِيدُ شَيْئاً.

فَإِنْ قُلْتَ: «أَلَيْسَ أَنَّهُمْ قَالُوا: لَفْظُ «الأَلِفِ» اسْمٌ لِتِلْكَ الْمَدَّةِ؟!»: قُلْتُ: لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِي: «الْحَرْفُ لا يُفِيدُ شَيْئاً» - إِلاَّ نَفْسَ تِلْكَ الْمَدَّةِ؛ وَكَذَا الْقَوْلُ فِى سَائِرِ الْحُرُوفِ.

وَرَابِعُهَا: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى لَفْظٍ مُرَكَّبٍ لَمْ يُوضَعْ لِمَعْنًى، وَالأَشْبَهُ: أَنَّهُ غَيْرُ مَوْجُودٍ؛ لأَنَّ التَّرْكِيبَ إِنَّمَا يُصَارُ إِلَيْهِ لِغَرَضِ الإِفَادَةِ؛ فَحَيْثُ لا إِفَادَةَ فَلاَ تَرْكِيبَ.

وَاعْلَمْ أَنَّ فِى الْبَحْثِ عَنْ مَاهِيَّةِ الاسْمِ وَالْفِعْلِ وَالْحَرْفِ - دَقَائِقَ غَامِضَةً، ذَكَرْنَاهَا فِى كِتَابِ «الْمُحَرَّرِ فِى دَقَائِقِ النَّحْوِ»، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا تقسيم ثان للفظ باعتبار مدلوله؛ فنقول: مدلول اللفظ قد يكون معنى من المعانى، وهو الأكثر؛ كلفظ: الدار، والفرس، والجمل، وأمثالها، وقد يكون مدلوله لفظاً آخر: والأول ليس من مقصودنا فى هذا التقسيم؛ فإنه سبق الكلام فى تقسيم الألفاظ بحسب المعانى، واستوفينا أقسامه وشعبه. فلنتكلَّم فى القسم الثانى، وهو: اللفظ الدال على اللفظ؛ فالمدلول لفظ والدال لفظ آخر، لكن لابد وأن ينتهى بالآخر إلى الدلالة على معنى من المعانى، وإلا يلزم تعطيل الوضع عن المقصود؛ وذلك لأن المقصود بوضع اللفظ الدلالة به على المعانى؛ فلو وضع لفظ للفظ، واللفظ الثانى للفظ ثالث، وهلم جرا، ولا ينتهى إلى اللفظ الموضوع لمعنى من المعانى -: لتعطل اللفظ عن المقصود من وضعه؛ وذلك باطل.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: اللفظ الدال على اللفظ ينقسم بحسب مدلوله [إلى أربعة

أقسام]؛ وذلك لأن اللفظ الذى هو مدلوله: إما أن يكون لفظًا مفردًا، أو مركبًا قطعًا، واللفظ المفرد المدلول: إما دال على معنى من المعانى، أو غير دال، واللفظ المركب المدلول: إما دال على معنى من المعانى، أو غير دال ضرورة، فالأقسام أربعة:

القسم الأول: اللفظ الدال على لفظ آخر هو دال على معنى(١)؛ [كـ](٢) لفظ «الكلمة»؛ فإنها تدل على لفظ الاسم والفعل والحرف؛ فإن كل واحد منها مدلول الكلمة، وكل واحد منها دال على معنى من المعانى، وكذلك أنواع الاسم؛ كالأعلام والمشتقات وغيرهما؛ وكذلك أصناف الاسم؛ كأصناف الأعلام؛ مثل: علم الشخص، وعلم الجنس؛ وكذلك أنواع الأفعال؛ كالماضى والمضارع والأمر، وأصناف كل نوع منها؛ وكذلك القول فى لفظة: الكلام والقول، والعام والخاص، والمجمل والمؤول، والمحكم(٣) والمتشابه(٤).

القسم الثاني: اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب؛ مثاله: لفظ «الخبر»؛ فإنه يدل على قولنا: زيد قائم، والأمير جالس، وأمثالهما، وكل واحد منها لفظ مركب دال معنى مركب.

القسم الثالث: اللفظ الدال على لفظ مفرد غير دال(٥)، مثاله: الحرف المعجم(٦)؛ فإنه يدل على كل واحد واحد من آحاده، وشيء منها لا يدل على معنى.

القسم الرابع: اللفظ الدال على لفظ مركّب لم يوضع لمعنى:

---

(١) أى: لفظ آخر مفرد.

(٢) أى: معنى مفرد.

(٣) المحكم: هو ما لا يحتمل شيئًا من ذلك، وحكمه ثبوت ما انتظمه على اليقين؛ ويرادفه المبين عند علماء الشافعية.

(٤) المتشابه هو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ، ولا يدرك ذلك أصلا لا بالعقل، ولا بالنقل، وعند الشافعية: هو غير المتضح المعنى، فيتناول أقسام الخفاء مثاله، الحروف فى أوائل السور، والعين فى قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾، واليد، والوجه، والسمع، والبصر، وجواز الرؤية إلى غير ذلك. وحكمه التوقف، لأنه لا يعلم تأويله إلا الله تعالى على الراجح، وعلى هذا فالوقف على قوله تعالى:، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ واجب.

(٥) أى: غير دال على معنى.

(٦) قوله فى الكتاب: «إن حرف المعجم يتناول كل حرف» غير مستقيم، بل العبارة المنطقية أن يقول: كل حرف يتناول حرفاً من هذه الحروف، فإن كل واحد منها وضع لنوع من هذه الأنواع، ولم يوضع لكل الأنواع، وهذه الأنواع وأفرادها مهملة لم توضع لشىء، بل وضع لها فقط. ينظر النفائس: (١/ ٦٤٣).

قال المصنف - رضى الله عنه -: «والأشبه أنه لم يوجد؛ لأنه إنما يُصَار إلى التركيب لغرض الإفادة؛ فحيث لا إفادة فلا تركيب»؛ وفيه نظر.

ثم أورد المصنِّف على نفسه سؤالاً؛ بأن قال: «الألف اسم لتلك المَدَّة؛ فإذن: حروف [٩١ / ب] المعجم يدل كل واحد منها على معنى؛ وذلك خلاف ما قررتموه»:

أجاب عنه: بأنا لا نعنى بقولنا: «حروف المعجم لا تفيد شيئاً» إلا أنه لا تفيد أمراً زائداً على تلك الصور فى الألف أو غيرها من الحروف.

* * *

الْبَابُ الثَّالِثُ

فِى الأَسْمَاءِ الْمُشْتَقَّةِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَالنَّظَرُ فِى مَاهِيَّةِ الاسْمِ الْمُشْتَقِّ، وَفِى أَحْكَامِهِ: أَمَّا الْمَاهِيَّةُ: فَقَالَ الْمَيْدَانِىُّ - رَحِمَهُ الله -: «الاشْتِقَاقُ: أَنْ تَجِدَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ تَنَاسُباً فِى الْمَعْنَى وَالتَّرْكِيبِ؛ فَتَرُدُّ أَحَدَهُمَا إِلَى الآخَرِ». وَأَرْكَانُهُ أَرْبَعَةٌ:

أَحَدُهَا: اسْمٌ مَوْضُوعٌ لِمَعْنًى.

وَثَانِيهَا: شَىْءٌ آخَرُ لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى.

وَثَالِثُهَا: مُشَارَكَةٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الاسْمَيْنِ فِى الْحُرُوفِ الأَصْلِيَّةِ.

وَرَابِعُهَا: تَغْيِيرٌ يَلْحَقُ الاسْمَ فِى حَرْفٍ فَقَطْ، أَوْ حَرَكَةٍ فَقَطْ، أَوْ فِيهِمَا مَعاً، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالزِّيَادَةِ، أَوْ بِالنُّقْصَانِ، أَوْ بِهِمَا مَعاً؛ فَهَذِهِ تِسْعَةُ أَقْسَامٍ:

أَحَدُهَا: زِيَادَةُ الْحَرَكَةِ، وَثَانِيهَا: زِيَادَةُ الْحَرْفِ، وَثَالِثُهَا: زِيَادَتُهُمَا مَعاً، وَرَابِعُهَا: نُقْصَانُ الْحَرَكَةِ، وَخَامِسُهَا: نُقْصَانُ الْحَرف، وَسَادِسُهَا: نُقْصَانُهُمَا مَعاً، وَسَابِعُهَا: زِيَادَةُ الْحَرْفِ مَعَ نُقْصَانِ الْحَرَكَة، وَثَامِنُهَا: زِيَادَةُ الْحَرَكَةِ مَعَ نُقْصَانِ الْحَرْفِ، وَتَاسِعُهَا: أَنْ تُزَادَ فِيهِ حَرَكَةٌ وَحَرْفٌ، وَتُنْقَصَ مِنْهُ أَيْضاً حَرَكَةٌ وَحَرْفٌ.

فَهَذِهِ هِىَ الأَقْسَامُ الْمُمْكِنَةُ، وَعَلَى اللُّغَوِىِّ طَلَبُ أَمْثِلَةِ مَا وُجِدَ مِنْهَا.

الشرح: اعلم: أن فيما نقله عن الميدانى(١) من حد الاشتقاق نظرًا؛ وذلك أنه شرع

---

(١) أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميدانى النّيسابورى أبو الفضل الإمام الفاضل الأديب النحوى اللغوىّ قال ياقوت: قرأ على الواحدىّ وغيره، وأتقن اللغة العربية وصنف: الأمثال، السّامى فى الأسامى، الأنموذج فى النّحو، المصادر، نزهة الطرف فى علم الصرف، شرح المفضليات، وغير ذلك. ووقف الزمخشرى على كتابه الأمثال، فحسده عليه، فزاد لفظة «الميدانىّ» نوناً قبل الميم، فصار «النميدانى» ومعناه بالفارسى: الذى لا يعرف شيئا، فعمد إلى بعض كتب الزمخشرىّ،=

فى حد الاشتقاق، فقال: «هو أن تجد بين اللفظين تناسباً فى المعنى والتركيب؛ فترد أحدهما إلى الآخر» (١).

=فجعل الميم نونا فصار «الزمخشرى» ومعناه بائع زوجته. قرأ عليه أئمة. ومات فى يوم الأربعاء الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثمان عشرة وخمسمائة. ينظر: بغية الوعاة رقم (٦٨٩) معجم الأدباء (٥/ ٤٥).

(١) قال ابن فارس فى فقه اللغة: باب القول على لغة العرب؛ هل لها قياس؟، وهل يشتق بعض الكلام من بعض؟. أجمع أهل اللغة - إلا مَن شذَّ منهم - أن للغةِ العرب قياسا، وأنَّ العرب تشتق بعض الكلام من بعض، واسم الجنِّ مشتقّ من الاجْتِنان، وأن الجيم والنون تَدُلان أبدا على السّتر: تقول العرب للدِّرْع: جُنَّة، وأجَنَّه الليلُ، وهذا جنين، أى: هو فى بَطن أمِّه. وأن الإنس من الظهور؛ يقولون: آنَسْتُ الشيء: أبْصَرْتُه. وعلى هذا سائرُ كلام العرب، عَلِم ذلك مَن عَلِم، وجَهِله من جهل. قال: وهذا مبنىٌّ أيضًا على ما تقدم من أن اللغة توقيف؛ فإن الذى وَقَّفنا على أن الاجتنان: الستر، هو الذى وقفنا على أن الجنَّ مشتق منه؛ وليس لنا اليومَ أن نخترع، ولا أن نقول غيرَ ما قالوه، ولا أن نقيسَ قياسا لم يقيسوه؛ لأن فى ذلك فسادَ اللغة وبُطلانَ حقائقها. قال: ونكتةُ الباب أن اللغة لا تؤخذ قياسا نقيسه الآن نحن. انتهى كلام ابن فارس. وقال ابن دحية فى التنوير: الاشتقاقُ من أغرب كلام العرب، وهو ثابت عن الله تعالى بنقل العدول عن رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - لأنه أوتى جوامع الكلم، وهى جمع المعانى الكثيرة فى الألفاظ القليلة؛ فمن ذلك قوله فيما صح عنه: «يقول الله: أنا الرحمن خلقتُ الرّحم، وشققت لها من اسمى». وغير ذلك من الأحاديث. وقال فى شرح «التسهيل»: الاشتقاق: أخذُ صيغةٍ من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادةً أصلية، وهيئةَ تركيب لها؛ ليُدلَّ بالثانية على المعنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفا أو هيئة؛ كضارب من ضرب، وحَذِرٌ من حَذِر. وطريقُ معرفته تقليبُ تصاريفِ الكلمة، حتى يرجع منها إلى صيغة هى أصل الصيغ دلالة اطراد أو حروفا غالباً؛ كضَرْب فإنه دال على مُطلق الضرب فقط، أما ضارب، ومَضرُوب ويَضْرب واضْرِبْ فكلُّها أكثر دلالة وأكثر حروفا، وضَرب الماضى مساوٍ حروفا وأكثر دلالة، وكلها مشتركة فى «ض رب»، وفى هيئة تركيبها، وهذا هو الاشتقاق الأصغر المحتج به. وأما الأكبرُ فيحفظ فيه المادة دون الهيئة، فيجعل (ق و ل)، و (و ل ق)، و (و ق ل)، و (ل ق و)، وتقاليبها الستة، بمعنى الخفة والسرعة. وهذا مما ابتدعه الإمام أبو الفتح ابن جنى، وكان شيخه أبو على الفارسى يأنس به يسيرا، وليس معتمدا فى اللغة، ولا يصحُّ أن يُستنبط به اشتقاق فى لغة العرب؛ وإنما جعله أبو الفتح بيانا لقوة ساعده ورده المختلفات إلى قدر مشترك، مع اعترافه، وعلمه بأنه ليس هو موضوع تلك الصيغ، وأن تراكيبها تفيد أجناسا من المعانى مغايرة للقدر المشترك؛ وسبب إهمال العرب وعدم التفات المتقدمين إلى معانيه أن الحروف قليلة، وأنواع المعانى المتفاهمة لا تكاد تتناهى؛ فخصوا كل تركيب بنوع منها؛ ليفيدوا بالتراكيب والهيئات أنواعًا كثيرة؛ ولو اقتصروا على تغاير المواد، حتى لا يدلوا على معنى الإكرام والتعظيم إلا بما ليس فيه=

والاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب بين اللفظين فى المعنى والتركيب؛ بل الاشتقاق هو: «رد أحد اللفظين إلى الآخر؛ بشرط وجدان المناسبة بينهما فى المعنى والتركيب».

والمراد بـ«الرد»: جعل أحدهما فرعاً والآخر أصلا، والفرع مردود إلى الأصل.

قوله: «وأركانه أربعة» المراد بـ«الركن» ههنا: ما لابد منه فى تحقق الشىء.

وقوله: «وثانيها: شىء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى» المراد بـ«شئ آخر»: اسم آخر يدل على ذلك.

قوله: «وثالثها: مشاركة بين هذين الاسمين فى الحروف الأصلية، ورابعها: تغيير يلحق ذلك الاسم»:

وفيما ذكره مناقشة لفظية؛ وذلك لأن كلامه صريح [فى] أن أحد الركنين الأولين اسم، والركن الآخر اسم آخر، وصوابه: أن يستعمل «اللفظ» بدل «الاسم»؛ فإنا نقول: الأفعال مشتقة من المصادر، والأفعال ليست بأسماء.

لا يقال: «لو صح ما ذكرتم من حد الاشتقاق، لكان جبريل وميكائيل وإسرافيل، مشتقات؛ لوجود حد الاشتقاق فيها، واللازم باطل؛ وذلك لأنها لو كانت مشتقة، لما كانت أعجمية؛ لكون العجمة منافية [٩٢/أ] للاشتقاق؛ لكنها أعجمية؛ وإلا لانصرفت؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك»:

لأنا نقول: إنما ذكرنا حد «الاشتقاق» الحاصل فى الألفاظ العربية، وتلك الألفاظ ليست بعربية.

=من حروف الإيلام والضرب؛ لمنافاتهما لهما - لضاق الأمر جدا، ولاحتاجوا إلى ألوف حروف لا يجدونها، بل فرقوا بين معتِق ومعتَق بحركة واحدة بها تمييز بين ضدين. ينظر البحر المحيط للزركشى ٢/ ٧١، سلاسل الذهب له ص، ١٧١، التمهيد للأسنوى ص ١٥٣، نهاية السول له ٢/ ٦٧، فوائد الأصول له ص ٢١٣، منهاج العقول للبدخشى ١/ ٢٦٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ٤٤ التحصيل من المحصول للأرموى ١/ ٢٠٤، حاشية البنانى ١/ ٢٨٠، الإبهاج لابن السبكى ١/ ٢٢٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢/ ٧٨، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٦٨، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٨/ ٥٨٨، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/ ٦٧، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/ ١٧١، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٧، نشر البنود للشنقيطى ١/ ١٠٧، الكوكب المنير للفتوحى ص ٦٤، الخصائص لابن جنى ٢/ ١٣٣، والمزهر للسيوطى ١/ ٣٤٦، أسرار اللغة العربية (١٧٣).

فإن قيل: «لا نسلم وجود حد الاشتقاق فى تلك الألفاظ»: قلنا: الدليل عليه: ما روى أنه ﷺ سأل جبريل - عليه السلام -: لم سميت جبريل؟ وكذلك سأل ميكائيل، وإسرافيل؟ فقال: لأنى آتى بالجبروت فى قبائل، وميكائيل سمى بذلك؛ لأنه يكيل الأرزاق، وإسرافيل سمى بذلك؛ لعظم خلقه.

وأما قوله: «فهذه هى الأقسام الممكنة - أى: التسعة - وطلب الأمثلة على اللغوى» - فيه نظر؛ لأنه يمكن استخراج ستة أقسام أخر.

ولعله - رضى الله عنه - لما رأى التغير بثلاثة أشياء: بزيادة، ونقصان، وبهما، وهما فى ثلاثة أشياء: حرف، وحركة، وفيهما - قال: ثلاثة فى ثلاثة: تسعة.

وليس كذلك؛ فإن الجنسين البسيطين - أعنى: الزيادة والنقصان - وإن كان لا يجىء منهما سوى ستة أقسام كما ذكره، وهى: زيادة الحرف، وزيادة الحركة، وزيادتهما معاً، ونقصان الحرف، ونقصان الحركة، ونقصانهما معاً - لكن الجنس المركب منهما يجىء منه تسعة أقسام؛ فإن مجموع الزيادة مع النقصان: إما أن يقع فى الحركة فقط، أو فى الحرف فقط، أو فيهما معاً؛ كما كان كل واحد من البسيطين كذلك: فالذى فى الحركة: نقصانها مع زيادتها، نقصانها مع زيادة الحرف، نقصانها مع زيادة الحرف والحركة؛ فهذه ثلاثة أقسام، ذكر منها الثانى فقط، وأغفل الأول والثالث. والذى فى الحرف: نقصانه مع زيادة الحرف، نقصانه مع زيادة الحركة، نقصانه مع زيادتهما معاً؛ فهذه ثلاثة أقسام، ذكر منها الثانى أيضاً، وأغفل الآخرين.

والذى فيهما معا: نقصانهما مع زيادتهما، نقصانهما مع زيادة الحركة، نقصانهما مع زيادة الحرف، فهذه أقسام ثلاثة، ذكر منها الأول، وأغفل الآخرين.

فإذن: [(١)] الأقسام الممكنة التى لا مزيد عليها خمسة عشر قسمًا:

الأول: زيادة الحركة [(٢)]، الثانى: زيادة الحرف، الثالث: زيادتهما معًا، الرابع:

---

(١) فى «ب»: فإنا.

(٢) التغييرات بين الأصل المشتق منه والفرع المشتق خمسة عشر:

الأول - زيادة الحركة؛ كعلم وعلم.

الثانى - زيادة مادة؛ كطالب وطلب.

الثالث - زيادتهما؛ كضارب وضرب.

الرابع - نقصان حركة؛ كالفرس من الفرس.

.. ..

=الخامس – نقصان مادة؛ كثبت وثبات.

السادس – نقصانهما؛ كنزا ونزوان.

السابع – نقصان حركة وزيادة مادة؛ كغضبى وغضب.

الثامن – نقص مادة وزيادة حركة؛ كحرم وحرمان.

التاسع – زيادتهما مع نقصانهما؛ كاسْتَنْوَق من الناقة.

العاشر – تغاير الحركتين؛ كبَطِر بَطَرا.

الحادى عشر – نقصان حركة وزيادة أخرى وحرف، كاضْرب من الضرب.

الثانى عشر – نقصان مادة وزيادة أخرى؛ كراضع من الرضاعة.

الثالث عشر – نقص مادة بزيادة أخرى وحركة؛ كخاف من الخوف؛ لأن الفاء ساكنة فى خوف لعدم التركيب.

الرابع عشر – نقصان حركة وحرف وزيادة حركة فقط؛ كَعِدْ من الوَعْد؛ فيه نقصان الواو وحركتها وزيادة كسرة.

الخامس عشر – نقصان حركة وحرف وزيادة حرف؛ كفاخر من الفخار، نقصت ألف، وزادت ألف وفتحة.

وإذا ترددت الكلمة بين أصلين فى الاشتقاق طلب الترجيح، وله وجوه:

أحدها – الأمكنية؛ كمَهْدَد علما من الهد أو المهد، فيرد إلى المهد؛ لأن باب كرم أمكن وأوسع وأفصح وأخف من باب كر فيرجح بالأمكنية.

الثانى – كون أحد الأصلين أشرف؛ لأنه أحق بالوضع له والنفوس أذكر له وأقبل؛ كدوران كلمة «الله» – فيمن اشتقها – بين الاشتقاق من إله أو لوه أو وَله؛ فيقال: من أله أشرف وأقرب.

الثالث – كونه أظهر وأوضح؛ كالإقبال والقبل.

الرابع – كونه أخص فيرجح على الأعم؛ كالفضل والفضيلة، وقيل عكسه.

الخامس – كونه أسهل وأحسن تصرفا؛ كاشتقاق المعارضة من العرض بمعنى الظهور أو من العُرْض وهو الناحية؛ فمن الظهور أولى.

السادس – كونه أَقْرب، والآخر أبعد؛ كالعُقار يرد إلى عَقْر الفهم لا إلى أنها تسكر فتعقر صاحبها.

السابع – كونه أليق؛ كالهِداية بمعنى الدلالة لا معنى التقدم، من الهَوَادى بمعنى المتقدمات.

الثامن – كونه مطلقا فيُرجّح على المقيد؛ كالقُرْب والمقاربة.

التاسع – كونه جوهرا والآخر عَرَضا لا يصلح للمصدرية، ولا شأنه أن يشتقَّ منه؛ فإن الرَّد إلى الجوهر حينئذ أولى؛ لأنه الأسبق؛ فإن كان مصدرا تعين الردُّ إليه؛ لأن اشتقاق العرب من الجواهر قليل جدًّا، والأكثر من المصادر، ومن الاشتقاق من الجواهر – قولهم: اسْتَحْجَر الطين،=

.. ..

=واستَنْوق الجمل. فوائد - الأولى - قال فى شرح التسهيل: الأعلام غالبُها منقولٌ بخلاف أسماء الأجناس؛ فلذلك قلَّ أن يُشتقَّ اسمُ جنس؛ لأنه أصل مُرْتَجل. قال بعضهم: فإن صحَّ فيه اشتقاقٌ حمل عليه. قيل: ومنه غُرَاب من الاغتراب، وجراد من الْجَرْد. وقال فى الارتشاف: الأصل فى الاشتقاق أن يكونَ من المصادر، وأصدقُ ما يكون فى الأفعال المزيدة، والصفات منها، وأسماء المصادر، والزَّمان، والمكان، ويغلبُ فى العَلَم، ويقل فى أسماء الأجناس كغُراب يمكن أن يُشتق من الاغتراب، وجراد من الْجَرْد.

الثانية - قال فى شرح «التسهيل» أيضا: التصريفُ أعم من الاشتقاق؛ لأن بناء مثل قردد من الضّرب يسمى تصريفا، ولا يسمى اشتقاقا؛ لأنه خاص بما بَنته العَرب.

الثالثة - أَفْرَد الاشتقاقَ بالتأليف جماعةٌ من المتقدمين، منهم الأصمعى، وقُطْرب، وأبو الحسن الأخفش، وأبو نصر الباهلى، والمفضل بن سلمة، والمبرد، وابن دُريد، والزَّجاج، وابن السراج، والرمانى، والنحاس، وابن خالويه.

الرابعة - قال الجواليقى فى «المعرب»: قال ابن السراج فى رسالته فى الاشتقاق: مما ينبغى أن يُحْذَر كل الحذَر أن يشتَق من لغة العرب لشيء من لغة العَجَم، قال: فيكونُ بمنزلةِ مَن ادَّعى أن الطيرَ وَلَد الحوت.

الخامسة - فى مثال من الاشتقاق الأكبر: مما ذكره الزَّجاج فى كتابه قال: قولُهم: شجَرتُ فلانا بالرمح، تأويله: جعلته فيه كالغُصْن فى الشجرة، قولهم: للحلقوم وما يتصل به شَجْر؛ لأنه مع ما يتصل به كأغصان الشجرة، وتشاجر القوم، إنما تأويله اختلفوا كاختلاف أغصان الشجرة، وكل ما تفرع من هذا الباب فأصله الشجرة. ويروى عن شيبة بن عثمان قال: أتيتُ النبى - ﷺ - يوم حُنين، فإذا آخذ بلجام بَغْلَته قد شَجَرها. قال أبو نصر صاحب الأصمعى: مَعْنى قوله: «قد شجرها»، أى: رفع رأسها إلى فوق. يقال: شَجَرتُ أغصانَ الشجرة إذا تدلّت فرفعتُها. والشِّجار مَرْكب يُتّخذ للشيخ الكبير، ومَنْ منعَتهُ العِلّة من الحركة، ولم يؤمَن عليه السقوط؛ تشبيها بالشجرة الملتفّة، والنخل يسمى الشجر، قال الشاعر:

وأحبث طَلْع طلعكنَّ لأهله   وأنكر ما خيرت من شَجَرات

والمرعى يقال له: الشجر لاختلافِ نبته، وشجَر الأمر إذا اختلط، وشجَرنى عن الأمر كذا و كذا، معناه: صرَفنى؛ وتأويله أنه اختلف رأيى كاختلاف الشجر، والباب واحد، وكذلك شجر بينهم فلان، أى: اختلف بينهم، وقد شجر بينهم أمرٌ، أى: وقع بينهم. انتهى.

وفى قوله: والنخلُ يسمى الشجر فائدةٌ لطيفة؛ فإنى رأيت فى كتاب: «عمل من طب لمن حب» للشيخ بدر الدين الزركشى بخطّه: أن النخلة لا تسمى شجرة، وأن قوله ﷺ فيها: «إن من الشجر شجرةً لا يسقط ورقها...» الحديث. على سبيل الاستعارة؛ لإرادة الإلغاز، وما ذكره الزَّجاجى يرده، ويمشى الحديثُ على الحقيقة.

فائدة: قال ابنُ فارس فى المجمل: اشتَبه علىَّ اشتقاقُ قولهم: «لا أُبالى به» غايةَ الاشتباه، غيرَ أنى=

.. ..

=قرأت فى شعر ليلى الأخيلية:

تبالى رَواياهم هبَالة بعد ما ... ورَدْن وحول الماء بالجم يرتمى

وقالوا فى تفسير التبالى: المبادرة بالاستقاء، يقال تبالى القوم: إذا تبادروا الماء فاستَقَوْه وذلك عند قِلة الماء. وقال بعضهم: تبالى القوم؛ وذلك إذا قلّ الماء ونزح، استقى هذا شيئا، وينتظر الآخر حتى يَجُمَّ الماء فيستقى، فإن كانَ هذا هكذا فلعلَّ قولهم: لا أبالى به: أى: لا أبادر إلى اقتنائه والانتظار به، بل أنبذه ولا أعتدّ به.

فائدة: قال ابن دريد: قال أبو عثمان: سمعتُ الأخفش يقول: اشتقاقُ الدُّكان من الدَّكْدَك، وهى أرضٌ فيها غلظ وانبساط، ومنه اشتقاق ناقة دَكَّاء، إذا كانت مفترشة السَّنام فى ظهرها أو مجْبوبَته.

لطيفة: قال أبو عبد الله محمد بن المعلى الأزدى فى كتاب الترقيص: حدّثنى هارون بن زكريا عن البلخىِّ عن أبى حاتم قال: سألت الأصمعى لِم سُمِّيت مِنى منى؟ قال: لا أدْرى. فلقيت أبا عبيدة فسألته، فقال: لم أكن مع آدم حين علَّمه الله الأسماء؛ فأسأله عن اشتقاق الأسماء، فأتيت أبا زيد فسألته فقال: سُمِّيت منى لما يُمْنى فيها من الدِّماء.

وقال ابن خالويه فى شرح الدريدية: سمعتُ ابنَ دريد يقول: سألت أبا حاتم عن «ثَادِق» اسم فرس؛ من أى شىء اشتقّ؟ فقال: لا أدرى. فسألت الرياشى عنه، فقال: يا معشر الصِّبيان؛ إنكم لتتعمقون فى العلم! فسألت أبا عثمان الأشناندانى عنه، فقال: يُقَال: ثَدَق المطر إذا سال وانصبَّ فهو ثَادِق؛ فاشتقاقهُ من هذا.

فائدة: قال أبو بكر الزبيدى فى طبقات النحويين: سُئِل أبو عمرو بن العلاء عن اشتقاق الخيل، فلم يعرف، فمرَّ أعرابىٌّ مُحْرِم فأراد السائلُ سؤالَ الأعرابى، فقال له أبو عمرو: دَعْنى فإنى ألطفُ بسُؤَاله وأعرف، فسأله. فقال الأعرابى: استفاد الاسمَ من فِعلِ السير، فلم يَعْرف مَنْ حَضَر ما أراد الأعرابىُّ، فسألوا أبا عمرو عن ذلك، فقال: ذهبَ إلى الخُيلاء فى الخيل والعُجْب، ألا تراها تمشى العرَضْنَة خيلاء وتكبُّرًا.

فائدة: قال حمزة بن الحسن الأصبهانى فى كتاب «الموازنة»: كان الزَّجَّاج يزعُم أن كل لفظتين اتفقتا ببعض الحروف، وإن نَقَصت حروفُ إحداهما عن حروف، الأخرى، فإنَّ إحداهما مشتقةٌ من الأخرى؛ فنقول: الرحل مشتق من الرحيل، والثور إنما سُمى ثورا لأنه يُثير الأرض، والثوب إنما سُمِّى ثوبا لأنه ثاب لباسا بعد أن كان غَزلا، حسيبه الله! كذا قال.

قال: وزعم أن القَرْنان إنما سُمّى قَرْنانًا لأنه مُطيق لفجور امرأته، كالثور القَرْنان، أى المُطيق لحَمْل قرونه؛ وفى القرآن: ﴿وما كنّا له مُقْرنين﴾ أى مُطيقين.

قال: وحكى يحيى بن على بن يحيى المنجم أنه سأله بحَضْرة عبد الله بن أحمد بن حمدون النديم: من أىِّ شىء اشتُق الجرْجير؟ فقال: لأن الريح تجرجره. قال: وما معنى تُجرجره؟ قال: تجرره. قال: ومِنْ هذا قيل للحبل الجَرِير؛ لأنه يجرُّ على الأرض. قال: والجرَّة لِمَ سميت جرَّة؟ قال:=

نقصان الحركة، الخامس: نقصان الحرف، السادس: نقصانهما معًا، السابع: نقصان الحركة مع زيادتها، الثامن: نقصان الحركة مع زيادة الحرف، التاسع: نقصان الحركة مع زيادتهما معاً، العاشر: نقصان الحرف مع زيادته، الحادى عشر: نقصان الحرف مع زيادة الحركة، الثانى عشر: نقصان الحرف مع زيادتهما، الثالث عشر: نقصانهما معاً مع زيادتهما معا، الرابع عشر: نقصانهما [٩٢/ب] مع زيادة الحركة فقط، الخامس عشر: نقصانهما مع زيادة الحرف فقط.

فهذه هى الأقسام الممكنة التى لا يمكن الزيادة عليها. وإذ قد أتينا على عددها، فلنشرع فى مُثلها؛ وقبل ذلك: **لابد من تقديم مقدمات أربع:**

المقدمة الأولى: المذهب الحق: ما ذهب إليه أئمة «البصرة»: من كون الفعل مشتقًّا من المصدر، ولهم فيه وجوه، فنقتصر منها على واحد؛ وهو: أن المصدر جزء من الفعل؛ أعنى بكونه جزءاً: أن مدلوله جزء مدلوله، والأمر كذلك جزماً، والجزء سابق على الكل، والمشتق متأخر عن المشتق منه، ضرورة تأخر الفرع عن الأصل، فلو كان المصدر مشتقًّا من الفعل، لزم تقدمه عليه وتأخره عنه؛ وهو محال.

المقدمة الثانية: الأفعال - وإن كانت مشتقة من المصادر - فأسماء الفاعلين والمفعولين مشتقة من الأفعال؛ نبه عليه أبوعلى فى «التكملة»؛ واستدل عليه بكونها جارية على سنن الأفعال وطريقها؛ وصرَّح بذلك عبد القاهر فى الشرح، فقال: أسماء الفاعلين والمفعولين مشتقة من الأفعال.

فالأفعال أصولها القريبة، والمصادر أصولها البعيدة؛ إذ كانت أصول أصولها.

وحينئذ يقال: مشتقة من الأفعال؛ لأصالتها القريبة، ومن المصادر؛ لأصالتها البعيدة.

المقدمة الثالثة: أن الشيخ المصنِّف - رضى الله عنه - جعل الركن الثالث للاشتقاق؛ المشاركة في الحروف الأصلية، ونعنى به: أنه لابد من مشاركة المشتق والمشتق منه فى الحروف الأصلية.

=لأنها تجرَّ على الأرض. فقال: لو جُرَّت على الأرض لانكسرت! قال: فالمجرَّة لِمَ سميت مجَرة؟ قال: لأن الله جرَّها فى السماء جرًّا. قال فالْجُرْجور الذى هو اسم المائة من الإبل، لِم سُميت به؟ فقال: لأنها تجر بالأزمَّة، وتُقاد قال: فالفصيلُ الْمجَرّ الذى شُق طرفُ لسانه لئلا يرضع أمَّه، ما قولك فيه؟ قال: لأنهم جرّوا لسانه حتى قطعوه. قال: فإن جروا أذنه فقطعوها تُسميه مُجَرًّا؟ قال: لا يجوز ذلك! فقال يحيى بن على: قد نَقَضْت العلّة التى أتيت بها على نفسك، ومن لَم يدر أن هذا مناقضة فلا حسَّ له. انتهى. ينظر المزهر ١/ ٣٤٨ - ٣٥٤.

وجعل الركن الرابع للاشتقاق: تغييرًا يلحق المشتق، ثم جعل أحد أقسام التغيير: نقصان الحرف.

وذلك تناقض فى الظاهر؛ فإنا متى نقصنا أحد حروف المشتق، زالت المشاركة بينهما فى الحروف الأصلية، وَحَلُّ ذلك بأمرين:

أحدهما: أن المشاركة بينهما قد تكون بحق الأصل، ثم يطرأ نقيضه لعارض، مثاله: قولنا: «خف» مشتق من الخوف، و«نَمْ» مشتق من النوم؛ فإن الواو مسقطة بينهما بعد انقلابها ألفاً؛ لعارض، وهو التقاء الساكنين، فالمشاركة بينهما حاصلة بالفعل؛ لحصولها فى الأصل قبل طروء العارض.

وثانيهما: أن المصادر ذوات الزيادة، كـ«الغشيان» «والنزوان» إذا اشتققنا منها أفعالا[1] كـ «غشى» و«نزا» - حصلت المشاركة بينها وبين المصادر فى الحروف الأصلية، ووقع التغيير بنقصان الحرف الزائد؛ فقد صدق مجموع الأمرين - أعنى: المشاركة، مع النقصان - فإنا لم نشترط المشاركة فى الحروف الأصلية، مع نقصان حرف أصلى.

المقدمة الرابعة: أنه لما جعل الركن الرابع للاشتقاق: التَّغَيُّر اللاحق للمشتق - استلزم ذلك [٩٣/أ] حصول التغيير فى كل مشتق بالنسبة إلى أصله، وقد نجد أفعالاً مأخوذة من مصادر من غير تغيير ظاهر فيها؛ وذلك مثل: «طلب» من الطلب، و«هرب» من الهرب، و«غلب» من الغلب، و«جلب» من الجلب؛ فإن هذه الأفعال مساوية لهذه المصادر في الحروف والصيغ، من غير تفاوت؛ مع اشتقاقها منها، وذلك يقدح فى كون التغير ركناً للاشتقاق؛ إذ لا يتحقق الشيء بدون ركنه.

وَحَلُّهُ[2] أن حركة حرف الإعراب ساقطة الاعتبار فى الاشتقاق غير مفيدة تغيراً؛ إذ الاشتقاق إنما يكون فى صيغة المصدر التى بنى عليها، وحركة الإعراب طارئة على الصيغة بعد تمامها منتقلة غير قارَّة.

وأما حركة البناء آخر الفعل الماضى: فإنها لثباتها، ولزومها، وبناء الكلمة عليها من أول وهلة -: صارت داخلة فى صيغة الفعل، جارية مجرى أوله وحشوه، فاعتد بها فى الاشتقاق، وحصل التغير بها زيادة ونقصاناً:

مثال الزيادة: الأفعال المذكورة؛ زيد فيها على مصادرها حركة البناء.

---

(١) فى «ب»: منها أفعالا كبيت وبيت. وهو خطأ.

(٢) فى «أ»: وجعله.

مثال النقصان: «حَذِر» اسم الفاعل من «حَذِرَ» [حذف] من اسم الفاعل حركة البناء التى كانت فى الفعل. فقد بان أن التغير لازم لجميع صور الاشتقاق.

فهذه هى المقدمات. فلنشرع الآن فى الأمثلة، وبالله التوفيق؛ فنقول:

مثال زيادة الحركة فقط: طَلَبَ من [«الـ]طلب»: زدت حركة الباء للبناء.

مثال زيادة الحرف فقط: كاذِب من «الكذب»؛ زدت الألف فقط.

مثال زيادتهما معاً: طَالَبَ من «الطلب»؛ زدت الألف وحركة البناء.

مثال نقصان الحركة فقط: حَذِرٌ من «حَذِرَ»؛ نقصت حركة الراء للبناء.

مثال نقصان الحرف فقط: خف من «الخوف»؛ نقصت الواو فقط.

مثال نقصانهما معاً: عِد من «العدة»؛ نقصت الهاء التى هى عوض من الواو، وحركة الدال.

مثال نقصان الحركة مع زيادتها: كرم من «الكرم»، وشرف من «الشرف»؛ نقصت فتحة، وزدت ضمة[1].

مثال نقصان الحركة مع زيادة الحرف: عليم من «علم»؛ نقصت حركة الميم، وزدت الياء؛ وكذلك: عادٌّ من «عَدَّ»؛ نقصت حركة الدال، وزدت الألف.

مثال نقصان الحركة مع زيادتهما معاً: اضرب من «الضرب»؛ نقصت حركة الضاد، وزدت الهمزة متحركة، وكسرة الراء.

مثال نقصان الحرف مع زيادته: ديَّانة من «الديانة»؛ نقصت ياء المصِدر، وزدت ياء ساكنة مدغمة، وتاء التأنيث.

مثال نقصان الحرفِ مع زيادة الحركة: ثبت من «الثبات»؛ نقصت الألف، وزدت فتحة البناء.

مثال نقصان الحرف مع زيادتهما [٩٣/ب] معاً: خافَ من «الخوف»؛ نقصت الواو، وزدت الألف، وفتحة الفاء.

مثال نقصانهما معاً مع زيادتهما معاً: ارم من «الرمى»؛ زدت الألف متحركة،

---

(١) فى الأصول: زدت ضمة وكسرة.

وكسرة الميم، ونقصت الياء، وفتحة الراء.

مثال نقصانهما معاً مع زيادة الحركة[١] عِد من «الوعد»؛ نقصت الواو متحركة، وزدت كسرة العين.

مثال نقصانهما معاً مع زيادة الحرف فقط: كالّ من «الكلال»؛ نقصت الألف التى بين اللامين، وحركة اللام الأولى، وأدغمتها فى الثانية، وزدت ألفًا بعد الكاف.

تنبيه: هذه الأقسام منها ما هو جنس تحته أقسام؛ فإن الحركة: لما تنوَّعت ثلاثة أنواع، كان نقصانها فقط، وزيادتها فقط، ونقصانها وزيادتها معاً -: متنوعاً على حسب تنوعها؛ فإذا اعتبر ذلك، كثرت الأقسام جدًّا.

هذا آخر المثل الاشتقاقية، والله أعلم.

وقد ذكرنا جميع المثل للأقسام المذكورة، مع ضم ستة أخرى إليها أهملها المصنف فى التقسيم؛ على ما بينا.

قال صاحب «الإحكام» [٢]: «الاسم لا يخلو: إما أن يكون بحيث لا يصح أن يشترك فى مفهومه كثيرون، أو يصح: فالأول: هو اسم العلم كـ«زيد»، وغيره. والثانى: لا يخلو: إما ألا يكون صفة، أو هو صفة:

والأول: هو اسم الجنس، وهو: إما اسم عين؛ كـ«الإنسان» و«الفرس»، أو اسم معنى؛ كـ«العلْم» و«الجهل». والصفة كالقائم والقاعد، وهو الاسم المشتق، والمشتق: ما غير من أسماء المعانى عن شكله: بزيادة، أو نقصان، فى الحروف، أو الحركات، أو فيهما، وجعل دالاً على ذلك المعنى، وعلى موضوع له غير معين، وفيه معين، وفيه نظر؛ لاشتماله التغيير بالزيادة والنقصان معاً.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا الأَحْكَامُ - فَنَذْكُرُهَا فِى مَسَائِلَ:

الْمَسْأَلَةُ الأُولَى: أَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ - لا يَنْفَكُّ عَنْ صِدْقِ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ؛ خِلافاً لأَبى عَلِىٍّ وَأَبِى هَاشِمٍ؛ فَإِنَّ «الْعَالِمَ» وَ«الْقَادِرَ» وَ«الْحَىَّ» - أَسْمَاءٌ مُشْتَقَّةٌ مِنَ «الْعِلْمِ» وَ«الْقُدْرَةِ» و«الْحَيَاةِ». ثُمَّ إِنَّهُمَا يُطْلِقَانِ هَذِهِ الأَسْمَاءَ عَلَى اللهِ تَعَالَى؛ وَيُنْكِرَانِ حُصُولَ «الْعِلْمِ» وَ«الْقُدْرَةِ» وَ«الْحَيَاةِ» للهِ تَعَالَى؛ لأَنَّ الْمُسَمَّى بِهَذِهِ الأَسَامِى هِىَ: الْمَعَانِى الَّتِى تُوجِبُ

---

(١) أى: نقصانهما معًا مع زيادة الحركة فقط.

(٢) ينظر الإحكام (١/ ٥٠).

«الْعَالِمِيَّةَ» وَ«الْقَادِرِيَّةَ» وَ«الحَيِّيَّةَ»؛ وَهَذِهِ الْمَعَانِي غَيْرُ ثَابِتَةٍ للهِ تَعَالَى؛ فَلاَ يَكُونُ للهِ - تَعَالَى -: عِلْمٌ، وَقُدْرَةٌ، وَحَيَاةٌ؛ مَعَ أَنَّهُ عَالِمٌ قَادِرٌ حَيٌّ.

وَأَمَّا أَبُو الْحُسَيْنِ، فَإِنَّهُ لا يَتَقَرَّرُ مَعَهُ هَذَا الْخِلافُ؛ لأَنَّ الْمُسَمَّى عِنْدَهُ بِالْقُدْرَةِ: «نَفْسُ الْقَادِرِيَّةِ»، وَبِالْعِلْمِ: «نَفْسُ الْعَالِمِيَّةِ»، وَهَذِهِ الأَحْكَامُ حَاصِلَةٌ للهِ تَعَالَى؛ فَيَكُونُ للهِ تَعَالَى عِلْمٌ، وَقُدْرَةٌ.

لَنَا: أَنَّ الْمُشْتَقَّ مُرَكَّبٌ؛ وَالْمُشْتَقَ مِنْهُ مُفْرَدٌ؛ وَالْمُرَكَّبُ بِدُونِ الْمُفْرَدِ - غَيْرُ مَعْقُولٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن أصحابنا اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حى بالحياة؛ خلافاً للفلاسفة، والمعتزلة.

وتحقيق محل الخلاف: أن نفاة الأحوال [٩٤/أ] منا زعموا: أن العلم نفس العالمية، والقدرة نفس القادرية، وهما صفتان زائدتان على الذات.

واعترف أبو على، وأبو هاشم بهذا الزائد، إلا أنهم قالوا: لا نسمى هذه الأمور علماً، وقدرة، بل عالمية، وقادرية؛ فيكون الخلاف - فى الحقيقة - لفظيًّا، بل ذهب أبو هاشم: إلى أنها أحوال، والحال لا تعلم، ولكن يعلم الدَّالُّ عليها.

وهذا القول باطل قطعاً؛ ضرورة أن التصديق مسبوق بالتصور، وما لا يتصور فى نفسه، استحال التصديق بثبوته لغيره.

وأما أبو على: فإنه سلم أنها معلومة؛ فعلى هذا: لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منا خلاف معنوى.

وأما مثبتو الحال: فقد زعموا أن عالمية الله - تعالى - معللة بمعنى قائم به، وهو العلم، وبه يتحقق الخلاف بينه وبين المعتزلة فى المعنى.

وأما أبو الحسين البصرى: فلا يتقرر معه هذا الخلاف؛ لأن المسمى بالقدرة نفس القادرية، وهذه الأحكام حاصلة لله تعالى.

واعلم: أن نفاة الأحوال من الصفاتية - كأبى الحسن الأشعرى، وأبى إسحاق الإسفراييني، وأبى بكر محمد بن الحسين بن فورك، وأكثر أتباعهم -: زعموا أنه لا فرق بين عالمية الله تعالى [وعلمه]، وقادرية الله تعالى وقدرته؛ وهؤلاء نفاة الأحوال.

وأما مثبتو الأحوال - كالقاضى أبى بكر محمد بن الطيب، وأتباعه -: فزعموا أن عالمية الله تعالى حالة معللة بالعلم؛ وكذا القول فى سائر الصفات.

والإمام المصنف: نقل مجموع هذه المذاهب: بعضها نص عليه فى كتاب[١] «المحصّل»، والبعض الآخر نص عليه فى مصنفه فى نقل أقاويل فرق العالم.

وإذا عرفت ذلك، ظهر: أن الأشاعرة بأسرهم قالوا: إن الله عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حى بالحياة، واختلفوا بعد ذلك: فمنهم من يقول: العلم نفس العالمية، والقدرة نفس القادرية. و[منهم] من يقول: هى زائدة عليها.

وإذا عرفت ذلك[٢]، فاعلم: أن ههنا لابد من البحث عن أمرين: أحدهما معنوى، والآخر لفظى:

أما البحث المعنوى: فهو وظيفة المتكلم، وهو النظر فى الدليل الدالّ على أن الله تعالى عالمية وعلماً، وقادرية وقدرة فى الخارج؛ فهما شيئان ذهناً وخارجاً، أو فى الذهن: هما شيئان، وفى الخارج: شىء واحد؛ كما يقال فى السواد: إنه عرض لون، وإنه مركب من جنس هو: اللون، وفصل هو: قابض[٣] للبصر؛ فإذن: التركيب واقع فيه عقلاً، وأما فى الخارج: فهو شىء واحد. وهذا لا يتحقق إلا بالبراهين العقلية؛ وذلك من «علم الكلام».

وأما البحث الثانى: فهو أن العالمية والقادرية الصادقتان على الله تعالى هل ذلك جارٍ على قواعد الاشتقاق اللغوى عند الخصم؟ أو ذلك لا يدعيه الخصم؟؛ بل يقول: مقتضى قواعد العربية ما ذكرتَ، ولكن الدليل العقلى منع منه؛ فيستثنى ذلك من المشتقات؛ لوجود المانع الخاصِّ. ومن المعلوم أن للخصم العدول عن الأول، وادعاء الثانى. وإذا تقررت هذه المقدمة، فلننظر - الآن - فى الدليل الذى ذكره المصنِّف. قال: «لنا: أن المشتق مركب، والمشتق منه مفرد، وصدق المركّب بدون المفرد - محال»:

أما أن المشتق مركب: وذلك لأن قولنا: «الضارب» مدلوله عبارة عن ذات قامت صفة الضرب بها؛ فهو يدل على الذات المتصفة بتلك الصفة، وهو المعنيُّ بـ«التركيب»، وكذا غيره من المشتقات؛ كالعالم، والقادر، وغيرهما.

والمشتق على الله - تعالى - صادق، وهو العالم اتفاقاً بين الأشاعرة والمعتزلة. فقد صح أن المشتق مركب وصادق على الله تعالى.

---

(١) فى «ب»: كتابه.

(٢) فى «ب»: هذا.

(٣) أى: كونه قابضًا للبصر.

وأما أن المشتق منه مفرد: فلأنه[١] مشتق من المصدر، والمصدر جزء من الذات المأخوذ معها قيام الصفة التى هى المصدر؛ فمدلوله يسقط بالنسبة إلى الذات. فقد صحت المقدمة الثانية.

وأما أن وجود المركب بدون المفرد، محال -: فواضح؛ لأنها مقدمة بديهية.

وفيما ذكره نظر؛ لأنا نقول: إن عنيت بـ«صدق المركب»: أن العالمية صادقة على الله، بمعنى: الدلالة على الذات والعلم -: فلا نسلم؛ وذلك أول النزاع.

وإن عنيت به نَفْسَ الصدق -: فمسلم ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من صدق العالمية بهذا التفسير وجود المركب بدون المركب .

فإن قيل: «لو لم تصدق العالمية على الله تعالى صدق غيرها من المشتقات على غيره تعالى وتقدس، يلزم أن يكون صدقها على خلاف القواعد المقرَّرة فى علم العربية، واللازم باطل»: قلنا: لا نسلم انتفاء اللازم؛ بل ذلك عَيْنُ مَذْهَبِ الخصْمِ.

نعم: لو ادعى الخصم أنه تصدق العالمية على الله - تعالى - بدون المصدرية - تعالى وتقدس - صدقًا جاريًا على القواعد المقررة فى المشتقات كان الخصم ملزمًا محجوجًا؛ ولكنه لا يدعيه. وغاية ما صار إليه: مخالفة الأصل إذا قام الدليل على وجوب المخالفة.

ولم يبق فى هذه المسألة إلا أنَّ من قال: لا تصدق العالمية بدون العلم -: كان كلامه جاريًا على القواعد اللغوية شاهدًا.

وغايته: أن من قال بخلافه، فقد خالف القواعد فى الغائب دون الشاهد.

وللخصم أن يقول: إنما خالفت القواعد اللغوية فى الغائب؛ لدليل دَلَّ على وجوب المخالفة؛ فيحتاج إلى ذكر ما يعتقده دليلاً على أن الله عالم بذاته،وليس هناك زائداً على الذات العالمة شيء أصلاً؛ فيصير البحث معنويًّا، ويخرج الكلام عن حد أصول الفقه، ويدخل فى علم أصول الدين؛ فلا يكون البحث لفظيًّا، بل معنويًّا.

فإن قيل: «منعتم دلالة لفظ «العالم» على «العلم، والذات» والدلالة اللفظية ثابتة جزمًا؛ نظرًا إلى الوضع [٩٥/أ]»:

قلنا: إذن نمنع ثبوت مدلوله بعد تسليم الدلالة اللفظية؛ فلا نسلم وجود المركب. ولا جواب عن هذا المنع إلا بالشروع فى تقريره [بـ] «القاعدة الكلامية»:

(١) أى: المشتق.

وهو أن الله عالم بالعِلْمِ، قادر بالقدرة، ويصح من المذهب ما تشهد بصحته البراهين العقلية، ولا ينفع فى هذا المقام الاحتجاجات اللغوية.

قال صاحب «التلخيص»: البراهين العقلية دَلَّتْ على أن الله تعالى حَيٌّ، عالم، قادر، مريد، وأن هذه المفهومات المتعددة المتخالفة فى الذهن لابد وأن تكون متحدة فى الخارج، والمرجع إلى الذات.

ولا امتناع فى ذلك، وذلك كما تحكم على السواد؛ بأنه موجود فى الخارج لا تكثير فيه أصلاً، مع أنه فى الذهن يتكثر وينقسم إلى مفهومات متعددة متخالفة؛ فإنه عرض. وكيف وهو الجنس البعيد، ولون، وهو الجنس القريب، وله فصل، وهو كونه قابضًا للبصر!!.

فهذه أمور متكثرة فى الذهن، متحدة فى الخارج، ولا امتناع فيه؛ فإن الامتناع فى تعددها فى الخارج؛ وذلك لأنها لو كانت مغايرة للذات قائمة بها، امتنع أن تكون غنية عن الموجِد؛ وذلك لأن القائم بالشيء ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى الموجد.

فالموجد لها: إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره، والثانى باطل؛ وهو ظاهر، والأول أيضاً باطل؛ وذلك أنه: إما أن توجد القدرة بقدرة أخرى؛ والعلم بعلم آخر، والإرادة بإرادة أخرى؛ وحينئذ: يلزم عدم انتهاء الصفات؛ وهو باطل، أو يقال: هذه الصفات صدرت منه من غير علم، وقدرة، وإرادة؛ وذلك باطل؛ وإلا لجاز ذلك فى سائر الأفعال؛ وذلك يبطل القول فى الصفات، وهذا يوجب القول بأن المرجح لهذه الأمور هو الذات.

وإذا علمت ذلك، فقد علمت: أن العلم، والعالمية، والذات جميع ذلك شىء واحد فى الخارج، وإنما التفاوت فى الذهن، وهو عين الذات فى الخارج؛ وليس الأمر كذلك فى العلم، وعلى هذا لا يبعد أن يقال: إن أبا على، وأبا هاشم امتنعا عن حمل «القدرة» و«العلم» عليه؛ لهذا المعنى؛ مع أنهما يحملان «القادر» و«العالم» عليه.

وأما أبو الحسين البصرى: لما حكم أن الكل واحد فى الخارج، فإذا جاز حمل العالم، جاز حمل العلم؛ ولم يلتفت إلى التعارف والوزان اللفظى.

ثم نقول: هل يجب فى كل مشتق استدعاء وصف ثابت للذات، مغاير معناه معنى المشتق منه فى الذهن، والخارج جميعًا: أمَّا المغايرة الذهنية - [فنعم]. وأما فى الخارج: ففى بعض الصور، وهل يجب فى جميع الصور ذلك؟

وهذا مما(١) لم يقم عليه دليل، وكيف يقوم عليه دليل؛ وقد قرر أن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الأحوال الموجودات الخارجية، بل للدلالة على الأحوال الذهنية؛ [٩٥/ب] فالمشتق لا يستدعى التركيب إلا ذهناً، وأما [فى] الخارج، فلا.

ثم نقول: قوله: «إن هذا [الـ]خلاف مع أبى الحسين لا يتصور» - فيه نظر: لأن المؤلف يدعى أن صدق المشتق يستدعى وصفًا مغايرًا للمشتق منه ؛ كالأسود يستدعى صفة السواد، وما نُقِلَ عن أبى الحسين بخلاف هذا؛ فإن المنقول عنه: أن القدرة التى هى المشتق منه نفس القادرية، ولا مغايرة بينهما فى الخارج؛ [فـ] ليس واحد منهما مركبًا، والآخر مفردًا؛ فقد تقرر خلافه فى هذه المسألة.

وأما وِفَاقُهُ فى مسألة أخرى؛ وهو أنه موافق على أن الله تعالى عالم بعلم، لكن لا يغاير عالميته، وهما(٢) يقولان: إن الله عالم لا بعلم فى الخارج - فقد وافقهم من حيث المعنى، وخالفهم من حيث إطلاق اللفظ، وكلهم خالفوا من أوجب استدعاء المشتق للوصف المغاير فى الخارج.

هذا ما قاله؛ وهو ضعيف:

أما اختياره: أن الذات مع الصفات شيء واحد فى الخارج -: فهذا تصريح منه بنفى الصفات، ونفاة الصفات هم الفلاسفة؛ والمعتزلة يرجع مذهبهم إلى قريب من مذهب الفلاسفة.

وأما الشبهة التى عوَّل عليها: ففاسدة؛ وبيان فسادها أن نقول: لا نسلِّم أن قيام الصفة بالمحل - أعنى به: ذلك القيام الخاص الذى لصفات البارى - يوجب افتقارها إلى الموجد؛ وما الدليل على ذلك؟!

أو نقول: ذلك يوجب افتقارها إلى المحل الموصوف بها، وليس ذلك من باب افتقار المعلول إلى العلة. ولئن سلمنا أنه يوجب ذلك الافتقار الخاص؛ ولكن لا نسلم أن هذا الافتقار الخاص يوجب إمكانها الذاتى المحوج إلى الموجد. ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن تكون الذات المقدسة موجبة لتلك الصفات إيجاباً ذاتيًا، ثم بواسطة تلك الصفات تصدر منه الممكنات؛ فتكون مصدريته لتلك الصفات بغير واسطة تلك الصفات، وموجديته لسائر الممكنات بواسطة الصفات؛ فما المانع من ذلك؟!

---

(١) فى «أ»: ما لم.

(٢) هما، أى: أبو على، وأبو هاشم الجُبَّائيان.

وعلى هذا: يكون لله تعالى علم، وقدرة، وحياة؛ ولا يلزم منه التسلسل المذكور، ولا شيء من المحالات. هذه منوع واردة على تلك الشبهة؛ ولا جواب له عنها.

على أنّا نقول: إن الله[1] تعالى صفات قديمة وجودية زائدة على الذات، ومن أراد استحضارها، فليراجع الكتب الكلامية.

وإنما تكلمنا على هذه الشبهة - في هذا الفن - لأن بعض المصنِّفين أورد هذه لشبهة ههنا؛ فلهذا تكلمنا عليها في هذا الموضع.

وأما ما ذكره من النظير المستشهد به في دفع امتناع كون الشيء متكثرًا في الذهن، ومتحدًا في الخارج -: فلم يعقله على الوجه:

وبيان ذلك: أن الذين قالوا: إن السواد واللون شيء واحد في الخارج، وهما في الذهن [٩٦/أ] شيئان -: أرادوا به[2]: أن السواد واللون لم يعرض لكل واحد منهما تشخُّص[3] في الخارج غير تشخُّص[4] الآخر؛ فهما شيئان متغايران ذهنًا وخارجًا، إلا أنهما عرض لهما تشخص واحد[5]، ولا يستقيم أصلاً قوله: هما متغايران في العقل، وهما واحد في الخارج؛ وإلا يلزم ألا يكون حكم العقل بالتغاير مطابقًا للخارج؛ وذلك محال.

وقول القائل: اللون عرض، وكيف، وجنس، معناه: هذه الأشياء مفهومات متغايرة ذهناً وخارجاً، إلا أنه عرض للجميع؛ تشخُّص واحد في الخارج؛ فليس في الخارج لكل واحد منها تشخص غير تشخص الآخر.

وهذه القضية ظاهرة غاية الظهور هكذا. وأما مناقشة هذا المعترض، في نقل مذهب أبي الحسين البصري؛ وذلك لأن أبا الحسين يذهب إلى إثبات: قدرة الله تعالى هي عين القادرية؛ فهو قائل بأن الله تعالى قادر، وله قدرة، وإن كانت هي عين القادرية.

بخلاف أبي هاشم لا يقول بهذا المذهب؛ فلا يتحقق هذا الخلاف مع أبي الحسين، وإن تحقق خلاف آخر معه؛ وهو أن القدرة ليست نفس القادرية في الخارج.

---

(١) في «حـ»: على أن الله.

(٢) في «حـ»: أراد به.

(٣) في «ب»: تشخيص.

(٤) في «ب»: تشخيص.

(٥) أي: في الخارج.

واعلم: أنَّا لا نمنع كون الذهن أو العقل يتصور أموراً لا وجود لها فى الخارج، بل لنا موجودات ذهنية صرفة لا وجود لها فى الخارج؛ كالمعقولات الثوانى، وإنما نمنع كون العقل يحكم بأن السواد مثلاً مركَّب من جنس وفصل، وهما ماهيتان متغايرتان ذهناً، متحدتان فى الخارج؛ فإن هذا باطل قطعاً، وحكم العقل مطابق(١).

وهذه المسألة تنزع إلى الكلى المنطقى، والطبيعى، والعقلى، وإلى الأحوال التى يثبتها مثبتوها، وليس هذا موضع بيان هذه المفهومات.

وأما تحقيق الحق فى ذلك: ففى أصول صناعة أخرى هى أجلُّ من هذه الصناعة؛ وهى: «علم الكلام»، وفى هذه المسألة تدقيقات حكمية وكلامية تركناها؛ طلباً للإيجاز.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ بَقَاءَ وَجْهِ الاشْتِقَاقِ، هَلْ هُوَ شَرْطٌ لِصِدْقِ الاسْمِ الْمُشْتَقِّ؟(٢). وَالأَقْرَبُ: أَنَّهُ شَرْطٌ؛ خِلافاً لأَبِى عَلِىِّ بْنِ سِينَاءَ(٣) مِنَ الْفَلاسِفَةِ، وَأَبِى هَاشِمٍ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ.

لَنَا: أَنَّ بَعْدَ انْقِضَاءِ الضَّرْبِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»؛ وَإِذَا صَدَقَ ذَلِكَ وَجَبَ أَلاَّ يَصْدُقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «ضَارِبٌ».

بَيَانُ الأَوَّلِ: أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ؛ فِى هَذِهِ الْحَالِ»، وَقَوْلُنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ» - جُزْءٌ مِنْ قَوْلِنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ؛ فِى هَذِهِ الْحَالِ»، وَمَتَى صَدَقَ الْكُلُّ - صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ؛ فَإِذَنْ: صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ».

وَبَيَانُ الثَّانِي: أَنَّهُ لَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ ذَلِكَ - وَجَبَ أَلاَّ يَصْدُقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «ضَارِبٌ»؛ لأَنَّ قَوْلَنَا: «ضَارِبٌ» - يُنَاقِضُهُ فِي الْعُرْفِ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ» [٩٦/ب]؛ بِدَلِيلِ أَنَّ مَنْ قَالَ: «فُلانٌ ضَارِبٌ»، فَمَنْ أَرَادَ تَكْذِيبَهُ وَإِبْطَالَ قَوْلِهِ - قَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ بِضَارِبٍ»؛ وَلَوْلا أَنَّهُ

---

(١) أى: مطابق للخارج.

(٢) ينظر: الإبهاج ١/ ٢٢٧، نهاية السول ٢/ ٧٢، شرح التنقيح (٤٧)، إرشاد الفحول (صـ ١٧)، حاشية البنانى ١/ ٢٨٣، فواتح الرحموت ١/ ١٩٢.

(٣) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو على، شرف الملك، الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف فى الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، ولد ببخارى فى سنة ٣٧٠هـ، طاف البلاد وناظر العلماء، واتسعت شهرته، من كتبه: الإشارات، الطير، الإنصاف، لسان العرب، وغيرها. توفى، ٤٢٨هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١: ١٥٢، ابن العبرى ٣٢٥، آداب اللغة ٢: ٣٣٦ لسان الميزان، ٢: ٢٩١، الذريعة ٢: ٤٨، ٩٦، الأعلام ٢/ ٢٤١.

نَقِيضُ الأَوَّل، وَإِلاَّ لَمَا اسْتَعْمَلُوهُ لِنَقْضِ الأَوَّل؛ وَلَمَّا ثَبَتَ كَوْنُهُمَا مَوْضُوعَيْنِ لِمَفْهُومَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ، وَقَدْ صَدَقَ أَحَدُهُمَا - فَوَجَبَ أَلاَّ يَصْدُقَ الآخَرُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن استعمال الاسم المشتق باعتبار المستقبل - مجاز إجماعاً، وإطلاقه واستعماله بحسب الحال - حقيقة إجماعاً، وأما إذا استعمله - بعد انتفاء ما منه الاشتقاق - كالضارب بعد انقضاء الضرب -: فهل ذلك بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز؛ فهذا هو محل الخلاف.

الذى يختاره الإمام المصنف: أنه مجاز، ونَقْلُهُ عن أبى على بن سينا من الفلاسفة، وأبى هاشم من المعتزلة - يدلُّ على أنهما قالا: إن ذلك الصدق بطريق الحقيقة.

والفرق بين هذه المسألة والتى قبلها: أن المخالف فى المسألة الأولى يقول بصدق المشتق كـ«العالم» و«القادر»، وإن لم يكن ما منه الاشتقاق قائماً بالمشتق منه، ولا فى وقت مَّا.

وأما المخالف فى هذه المسألة -: فإنه يقول: إن قام ما منه الاشتقاق بالشىء، فهو صادق [- حينئذ - حقيقة، وإذا انقضى، ولم يقم به، فهو يصدق][1] عليه مجازاً، لا حقيقة؛ وعلى الرأى الآخر: يصدق حقيقة، لا مجازاً.

وقد نقل صاحب «الإحكام» اشتراطه فى الممكن دون غيره [2]؛ وفيه نظر؛ وذلك لأنه ذكره الإمام فى أثناء هذه المسألة على سبيل البحث: فإن كان مستند نقله هذا القدر، فهو ضعيف، وإن وجده منقولاً صريحاً عن بعضهم، فلا إشكال؛ والعهدة على الناقل؛ وابن الحاجب نقل أيضاً هذا المذهب الثالث: فالله أعلم بمستندهما فى النقل.

واعلم: أن فى نقل الخلاف عن ابن سينا، وأبى هاشم فى هذه المسألة نظرًا: أما ابن سينا: فلا يوجد له موضوع[3] فى أصول الفقه، أو فى العربية؛ حتى يوجد خلافه فى هذه المسألة فى ذلك الموضوع.

نعم: قال: «إن الاصطلاح فى «علم المنطق» فى قولنا: «كل «ج» «ب»: أنَّا لا نعنى به: ما هو «ج» دائما، أو فى الحال، أو فى وقت معين؛ بل ما هو أعم من ذلك؛ وهو أنه يصدق عليه أنه «ج»؛ سواء كان ذلك فى الماضى، أو فى الحال، أو دائمًا، أو غير دائم».

---

(١) سقط فى «حـ».

(٢) ينظر: الإحكام (١/ ٥١).

(٣) أى: مصنَّفٌ موضوع.

فهذا ما اصطلح عليه؛ فعلى هذا: إذا قال: «الإنسان الضارب متحرك» - لا يلزم أن يكون ذلك حكماً على الضارب فى الحال، بل على ما صدق عليه الضارب، سواء كان ذلك الصدق فى الماضى، أو فى المستقبل، أو فى الحال.

ومن المعلوم: أن الاصطلاحات لا مناقشة فيها، ولا يلزم من الاصطلاح المنطقى أن يكون موافقاً للأوضاع اللغوية العربية، إلا إذا ادعى صاحب الاصطلاح [٩٧/أ] الموافقة، وأبو على[١] لا يدعى ذلك، ولا غيره من المنطقيين؛ فهذا النقل مشوش.

وأما ما نقله من مخالفة أبى هاشم: ففيه بحث أيضاً، والمصنف موافق لأبى هاشم على هذا الاصطلاح فى كتبه المنطقية؛ وذلك لأنه نقل المصنف عنه فى المسألة المقدمة أنه يجوز صدق المشتق بدون قيام ما منه الاشتقاق، وإذا حررنا ذلك، فلا يستقيم أن يشترط فى صدق المشتق أن يقوم به ما منه الاشتقاق؛ وفى ذلك تناقض ظاهر.

وإنما قلنا: «إن أبا هاشم قائل باشتراطه فى صدق المشتق قيام ما منه الاشتقاق»؛ وذلك لأن المصنف ومن تابعه يقول: إن الضارب لا يصدق حقيقة إلا حال صدور الضرب من الضارب، وأبو هاشم يقول[٢]: يكفى فى صدق الضارب حقيقة أن يكون الضَّرْبُ وجد فى الوجود، وانقضى، وأما إذا لم يكن الضرب وجد من أحد أصلاً، فلا يقول بصدق الضارب حقيقة؛ فيلزم ما ذكرناه من التناقض للغة؛ إلا إذا نقل عنه: أن ما نقله عنه أولا، جوزه فى صفات الله المقدسة، وأما فى غيرها من المشتقات، فلا، فإن نقل عنه هذا التفصيل، انتظم هذا الكلام.

وأما الدليل الذى ذكره: فلنشرحه أولا، ثم نبين ما فيه من الخلل؛ فنقول: الدليل على المدعى: أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه: «أنه ليس بضارب فى الحال» [جزمًا، وإذا صدق عليه: «أنه ليس بضارب فى الحال»][٣] - فيصدق عليه «أنه ليس بضارب»؛ لأن قولنا: «ليس بضارب» جزء لقولنا: «ليس بضارب فى الحال» بالضرورة، وقد صدق المجموع؛ فيلزم صدق أجزائه؛ وإلا يلزم صدق المجموع بدون صدق الجزء؛ وذلك محال؛ فيصدق عليه - بعد انقضاء الضرب -: «أنه ليس بضارب»، وإذا صدق عليه: «أنه ليس بضارب»، لا يصدق عليه: «أنه ضارب»؛ لأن قولنا: «ليس بضارب» نقيض قولنا: «ضارب» عرفًا.

---

(١) يعنى بـ«أبو على»: ابن سينا؛ إذ كنيته كذلك.

(٢) فى «جـ»: بقوله.

(٣) سقط فى «جـ».

والدليل عليه: أن من أراد تكذيب القائل: «فلان ضارب» - فإنه يبادر إلى استعمال هذه الصيغة، وهي قولنا: «ليس بضارب»، ولولا أنهما نقيضان، وإلا لما استعمله فى تكذيبه، ومحاولته مناقضته؛ لأن القائل يحترز عن استعمال اللفظ فى الدلالة على الشىء، مع أنه غير[١] دال عليه.

فقد ثبت أنهما نقيضان عرفاً، وقد صدق ههنا أحد النقيضين؛ وهو: «أنه ليس بضارب»؛ فلا يصدق [عليه] [٢] أنه ضارب حقيقة؛ لاستحالة صدق النقيض، وإذا لم يصدق عليه أنه ضارب حقيقة؛ فهو المدعى.

هذا شرح ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف جدًّا:

وبيانه: هو أنَّا نقول: لا نسلم أن قولنا: «ليس بضارب» جزء من قولنا: «ليس بضارب فى الحال»، [فإن عنيت به أن هذا اللفظ؛ وهو قولنا: ليس بضارب فى الحال»][٣] - جزؤه اللفظى: «ليس بضارب» -: فهذا صحيح؛ فلا سبيل إلى إنكاره، إلا أنه لا[٤] يحتمل نقضًا، فإنا نسلم له ذلك. وننقل المنع إلى المقام الثانى:

بيانه: أنه إذا قال - وقد صدق -: «إنه [٩٧/ب] ليس بضارب، فى[٥] الحال» - لصدق معناه؛ فيصدق عليه «ليس بضارب»؛ لأنه جزؤه.

قلنا: لا نسلم أنه جزء معناه، بل هو سلب أخص؛ كقولنا: «الحمار ليس بحيوان ناطق»، ولا يلزم منه ألا يكون حيواناً، وليس هو سلب أخص، والفرق بينهما ظاهر، ومن المعلوم - بالضرورة - أنه لا يلزم من سلب الأخص سلب الأعم، ونظائره أكثر من أن تعد: منها: أن قولنا: زيد ليس بإنسان خاص؛ ضرورة أنه ليس بعمرو، لا يلزم منه أنه لا يكون إنسانًا، وكذلك يصدق قولنا: زيد ليس بحيوان خاص؛ ضرورة أنه ليس بفرس، ولا يلزم منه ألا يكون حيوانًا، وكذلك يصدق: الإنسان ليس بحيوان خاص؛ ضرورة أنه ليس بِفَرسٍ، ولا يلزم منه ألا يكون حيواناً.

وبالجملة: القاعدة المقررة الصحيحة: أنه إذا ثبت وجود المجموع، يلزم بالضرورة وجود جميع أجزائه.

---

(١) فى «ب»: غيره.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «جـ»: لو.

(٥) فى «جـ»: فى فى الحال.

ومن أمثلة ذلك: قول القائل: «عَلَيَّ عشرة آلاف درهم» - يستحيل صدقه عند عدم وجوب درهم واحد من العشرة آلاف عليه، وقوله: «لا يجب عليّ عشرة آلاف درهم» - يصدق، ولو تقدم بوجوب درهم واحد من العشرة آلاف. فهذا سؤال واقع لا جواب عنه أصلاً.

فالحاصل: أنه إن عنى بكونه جزءًا له: لفظًا - لا يجديه نفعًا؛ لما سبق؛ ولأن من قال: «عليَّ عشرة آلاف درهم إلا ثلاثة آلاف درهم»، لا يلزمه العشرة، وإن [كان] لفظ العشرة جزء من مجموع لفظ الأول!!

والعجب أن المصنف - رحمه الله - لم يتنبه لهذا السؤال.

وأما ما ذكره من المناقضة - فممنوعة؛ وذلك لما تبين فى علم المنطق: أن من شرط التناقض الاتحاد فى أمور ثمانية، ومن جملتها الاتحاد فى الزمان، وهذا الشرط معدوم ههنا؛ ووجهه(١) ظاهر.

وأما ذكره من الصيغتين اللتين يستعملان عند قصد التكذيب -: فذلك لتوافق المتخاطبين على إرادة زمان واحد بعينه؛ حتى لو تنبه أحدهما لكونه مريداً بكلامه غير الزمان الواحد - يردُّ عليه؛ ويقول: ما يدل على عدم مناقضته؛ وهذا القدر معلوم من مُخَاطَبَاتِ النَّاس. ولو كان الأمر على ما ذكره، لكان قولنا: «ضارب فى الحال»، كقولنا: «ضارب»، ولكان قولنا: «فى الحال» زيادة لا حاجة إليها؛ وذلك باطل جزمًا.

ثم نقول: ما ذكرتم معارض بمثله (٢)، وبيانه: أنه يصدق قولنا: «أنه ضارب فى الماضى»، فيصدق عليه: «أنه ضارب»؛ لأن قولنا: «ضارب» جزء لقولنا: «ضارب فى الماضى»، ويلزم من صدق المجموع صدق أجزائه، وإذا صدق عليه: «أنه ضارب» - لا يصدق عليه: «أنه ليس بضارب»؛ لما ذكر من المنَاقَضة؛ فلا يتأتى للمصنف منع شىء من المقدمات، بل صدقها من جانبنا أقوى، وأوضح.

ولا يقال: «ما ذكرتم يبطل بالمستقبل، وبيانه: أن نقول: لو صح ما ذكرتم، يلزم [٩٨/أ] صدق «الضارب» على من لم يصدر الضرب عنه، بل يتوقع صدوره منه فى المستقبل؛ وذلك بأن نقول: يصدق أن يقال: «هذا ضارب فى المستقبل»، وقولنا: «ضارب» جزء لقولنا: «ضارب فى المستقبل» جزمًا»؛ لأنَّا نمنع عدم الحكم فى صورة النقض على ذلك التقدير.

---

(١) فى «جـ»: ووجه.

(٢) فى «جـ»: عليه.

واعلم: أنه قيل: الحق التفصيل؛ وذلك لأنا نقول: إذا وجد معنى فى المحل، واشتق له منه اسم - فبعد ذلك: إن لم يطرأ على المحل ما يناقضه ويضاده - بقى صدق المشتق؛ وهذا كـ«القاتل» «والسارق» «والزانى»، فأما إذا طرأ على المحل ما يضاده، واشتق له منه اسم المشتق الأول - فحينئذ لا يصدق المشتق الأول، وهذا كاللون إذا قام به البياض، يسمى أبيض، فإذا اسود لا يقال [له] فى حالة السواد: إنه أبيض.

والدليل على ذلك: أن الله تعالى أمرنا بجلد الزانى، وقطع يد السارق، ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطاً، لما أمكننا امتثال الأمر؛ لأنَّه - حالة الجلدِ والقطع - ليس بِزَانٍ ولا بسارق حقيقة حينئذ.

ولا يقال: «إنه لما كان موصوفاً بالمشتق منه، وهو الزنا والسرقة -: وجب عليه ما هو مقتضى ذلك، ثم يستوفى منه ما وجب أولاً»: لأنا نقول: هذا غير دافع لما ذكرنا؛ لأن كلامنا مفرُوضٌ فى امتثال الأمر؛ وذلك الأمر أمر بجلد الزانى، وقطع السارق، ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطاً، لم يبقَ زانياً ولا سارقاً بعد انقضائهما؛ فلا يكون الجلد جلد الزانى، ولا القطع قطع يد السارق، فلا يقطع امتثالاً للأمر. وخرج على ما ذكرنا قوله: لا يقال: أكابر الصحابة كفرة؛ باعتبار ما كان؛ لأنه طرأ على المحل ما يضاده، وهو الإيمان المضاد للكفر.

واعلم: أن ما اختاره المصنف ما يقوم عليه دليل، ولا يطَّرد ضابطًا: لا من طرف الحقيقة، ولا من طرف المجاز؛ لأن المشتق قد يصدق بطريق الحقيقة فى مواضع كثيرة لا يمكن قِيَامُ المشتق منه بمن اشتق له؛ كما اعترف به فى مثل المكى، والمدنى، والخالق، والرازق. وأما فى الطرف المجاز: فإنه عد من وجوه المجاز إطلاق اسم المشتق بعد زوال المشتق منه، وهذا غير مستقيم؛ فإنه لا يقال للشَّيخ: إنه طفل باعتبار ما كان، ولا للثوب الأسود: إنه أبيض باعتبار ما كان.

واعلم: أن المكى، والمدنى لا يرد على رأى من يدعى أن المشتق من المصادر إنما يصدق حقيقةً إذا قام الوصف بالمحل الذى اشتق له اسم؛ فإن المكى والمدنى غير المشتّق من المصادر، وأما «الخالق» و «الرازق»: فإنه يمكن التزام ما ادعاه المصنف فيهما. وأما ما ذكره من طرف المجاز، فمندفع؛ لأنه [قد][1] لا يدعى طرد ذلك.

---

(١) سقط فى: «أ».

قَالَ الْمُصَنِّفُ [٩٨/ب]: فَإِنْ قِيلَ: «لا نُسَلِّمُ أنه يصْدُقُ عَلَيْهِ بَعْدَ انْقِضَاءِ الضَّـرْبِ - أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»:

قَوْلُهُ: «لأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ؛ فـِي هَـذِهِ الْحَـالِ»؛ وَمَتَـى صَـدَقَ عَلَيْـهِ [ذلك] - صَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»:

قُلْنَا: حُكْمُ الشَّيْءِ وَحْدَهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُخَالِفاً لِحُكْمِـهِ مَـعَ غَـيْرِهِ؛ فَـلا يَـلْزَمُ مِـنْ صِدْقِ قَوْلِنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ؛ فِي الْحَالِ» - صِدْقُ قَوْلِنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ».

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»؛ فَلِمَ لا يَصْدُقُ عَلَيهِ أَنَّهُ «ضَارِبٌ»؟! بَيَانُهُ: أَنَّ قَوْلَنَا: «فُلانٌ ضَارِبٌ»، وَقَوْلَنَا: «فلانٌ لَيْسَ بِضَارِبٍ» مَا لَمْ نَعْتَبِرْ فِيه اتِّحَادَ الوَقْـتِ - لَمْ يَتَنَاقَضَا، وَلا يَجُوزُ إِيرَادُ أَحَدِهِمَا لِتَكْذِيبِ الآخَرِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ قَوْلِكُمْ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ «الضَّارِبَ»: مَنْ حَصَلَ لَهُ الضَّرْبُ، وَهَذَا الْمَفْهُومُ أَعَمُّ مِنْ قَولِنَا: حَصَلَ لَهُ الضَّرْبُ فِي الْحَالِ، أَوْ فِي الْمَاضِي؛ لأَنَّهُ يُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ إِلَيْهِمَا، وَمَوْرِدُ الْقِسْـمَةِ مُشْـتَرَكٌ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ، وَلاَ يَلْزَم مِنْ نَفْيِ الْخَاصِّ نَفْيُ الْمُشْتَرَكِ؛ فَإِذَنْ: لاَ يَلْزَمُ مِنْ نَفْـيِ الضَّارِبِيَّـةِ فى الْحَالِ - نَفْيُ الضَّارِبِيَّةِ مُطْلَقًا.

الثَّانِي: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ اسْـمَ الْفَـاعِلِ، إِذَا كَـانَ فِـى تَقْدِيـرِ المَـاضِى - لا يَعْمَلُ عَمَلَ الْفِعْلِ؛ وَلَوْلاَ أَنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ يَصِـحُّ إِطْلاَقُـهُ لِفِعْـلٍ وُجِـدَ فِـى الْمَـاضِى، وإِلاَّ لَكَانَ هَذَا الْكَلامُ لَغْواً.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ حُصُولُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ شَرْطًا فِي كَوْنِ الاسْمِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً -: لَمَا كَانَ اسْمُ «الْمُتَكَلِّمِ» وَ «الْمُخبِرِ» وَ «الْيَوْمِ» وَ «الأَمْسِ» وَمَا يَجْرِى مَجْرَاهَا - حَقِيقَـةً فِـى شَيْءٍ أَصْلاً؛ وَاللازمُ بَاطلٌ؛ فَالْمَلْزُومُ مِثْلُهُ:

بَيَانُ الْمُلازَمَةِ: أَنَّ الْكَلاَمَ: اسْمٌ لِمَجْمُوعِ الْحُرُوفِ الْمُتَوَالِيَـةِ، لاَ لِكُـلِّ وَاحِـدٍ مِنْهَـا، وَمَجْمُوعُ تِلْكَ الْحُرُوفِ: لاَ وُجودَ لَهُ أَصْلاً، بَـلِ الْمَوْجُـودُ مِنْـهُ أَبَـداً لَيْسَ إِلاَّ الْحَـرْفَ الْوَاحِدَ، فَلَوْ كَانَ شَرْطُ كَوْنِ الإِسْمِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً - حُصُولَ الْمُشْـتَقِّ مِنْـهُ -: لَوَجَـبَ أَلاَّ يَصِيرَ هَذَا الإِسْمُ الْمُشْتَقُّ حَقِيقَةً أَلْبَتَّةَ.

فَإِنْ قُلْتَ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «الْكَلامُ»: اسْمٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْحُرُوفِ؟!

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «حُصُولُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ شَرْطٌ فِى كَوْنِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً؛ إِذَا كَانَ مُمْكِنَ الْحُصُولِ، فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - فَلا»؟!

أَوْ نَقُولَ: شَرْطُ كَوْنِ الْمُشْتَقِّ حَقِيقَةً - حُصُولُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ: إِمَّا بِمَجْمُوعِهِ، أَوْ بِأَجْزَائِهِ، وهَهُنَا: إِنِ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ لِلْمَجْمُوعِ وُجُودٌ؛ لَكِنَّهُ لا يَمْتَنِعُ ذَلِكَ لِلآحَادِ.

أَوْ نَقُولَ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «هَذِهِ الأَلْفَاظُ لَيْسَتْ حَقَائِقَ فِى شَىْءٍ مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ أَصْلاً»؟!

قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ. وَأَيْضًا: فَالإِلْزَامُ عَائِدٌ فِى لَفْظِ «الْخَبَرِ»؛ فَإِنَّهُ لا شَكَّ فِى أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ حُرُوفِ «الْخَبَرِ» لَيْسَ خَبَراً؛ وَكَذَلِكَ: كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ «الشَّهْرِ» و «السَّنَةِ» لَيْسَ بِشَهْرٍ وَلا سَنَةٍ. وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّ أَحَداً مِنَ الأُمَّةِ لَمْ يَقُلْ بِهَذَا الْفَرْقِ؛ فَيَكُونُ بَاطِلاً. وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ مُسْتَعْمَلَةٌ، وَكُلُّ مُسْتَعْمَلٍ، فَإِنَّهُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ[٩٩/أ] حَقِيقَةً، أَوْ مَجَازاً، وَكُلُّ مَجَازٍ فَلَهُ حَقِيقَةٌ؛ فَإِذَنْ: هَذِهِ الأَلْفَاظُ حَقَائِقُ فِى بَعْضِ الأَشْيَاءِ، وَقَدْ عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهَا لَيْسَتْ حَقَائِقَ فِيمَا عَدَا هَذِهِ الْمَعَانِى؛ فَهِىَ حَقَائِقُ فِيهَا.

الرَّابِعُ: الإِيمَانُ مُفَسَّرٌ: إِمَّا بِالتَّصْدِيقِ، أَوِ الْعَمَلِ، أَوِ الإِقْرَارِ، أَوْ مَجْمُوعِهَا؛ وَالشَّخْصُ حَالَمَا لاَ يَكُونُ مُبَاشِراً لِشَىْءٍ مِنْ هَذِهِ الأَشْيَاءِ الثَّلاثَةِ - يُسَمَّى: «مُؤْمِناً»؛ حَقِيقَةً؛ فَلَوْلاَ أَنَّ حُصُولَ مَا مِنْهُ الاشْتِقَاقُ - لَيْسَ شَرْطاً لِصِدْقِ الْمُشْتَقِّ -: وَإِلاَّ لَمَا كَانَ كَذَلِكَ:

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف - رحمه الله - لما فرغ من ذكر الدليل على ما ادعاه، شرعَ فى الاعتراض، فمنع المقدمة القائلة: إنه إذا صدق عليه أنه ليس بضارب فى الحال - يصدق عليه أنه ليس بضارب.

فقال: «لا نسلم أنه يلزم من صدق الأول صدق الثانى»، وأسند المنع بأن قولنا: «ليس بضارب [فى الحال» مركب، وقولنا: «ليس بضارب»](١) مفرد، ولا يلزم من ثبوت حكم الشىء وحده، ثبوت ذلك الحكم له إذا كان مع غيره؛ فإن حكم الشىء وحده جاز أن يكون مخالفاً لحكم ذلك الشىء إذا كان مع غيره.

---

(١) سقط فى «ب».

ونظير ذلك: أن يقال: الجنس وحده له أحكام، وإذا انضم الجنس إلى فصل من الفصول لا تبقى تلك الأحكام؛ وكذلك لكل جزء من أجزاء الأدوية المركَّبة أحكام، فإذا انضم بعضها إلى البعض لا تبقى تلك الأحكام، ولولا ذلك لما حدث المزاج.

والاستقراء يحقِّق ذلك، ومن نظائر ذلك فى الألفاظ: أن الخبر يحتمل التَّصْديقَ والتكذيب، وإذا دخلت عليه همزةُ الاستفهام، لا يحتمل التصديق [ولا التكذيب]؛ وكذلك يخرج[١] عن احتمال التصديق والتكذيب إدخال أدوات الشرط عليه:

مثال الأول: «زيد قائم»؛ فإنه يحتمل التصديق والتكذيب، فإذا أدخلت عليه همزة الاستفهام، فقلت: «أزيد قائم؟» - لم يحتمل التصديق والتكذيب.

مثال الثانى: قولك: «قام زيد»، يحتمل التصديق والتكذيب، وإن أدخلت[٢] عليه «إن»، فقلت: «إن قام زيد...» - فإنه لا يحتمل ذلك.

سلمنا ذلك: وهو أنه متى صدق عليه: «ليس بضارب فى الحال»، صدق عليه: «ليس بضارب».

ومن المعلوم أنه ليس كذلك؛ وهذا لما تقرر فى علم المنطق: أن المطلقة العامَّة لا تناقضها مطلقة عامة؛ فالمطلقتان لا تتناقضان، وما ذكرتم من القضيتين من باب المطلقات؛ فلا تناقض. ولا يتوهم من قول بعض المنطقيين: إن شرط التناقض الاتحاد فى الموضوع والمحمول فقط؛ فيتوهم أن اتحاد القضيتين فى الزمان ليس بشرط عند بعضهم؛ لكونه خارجاً عن الموضوع والمحمول؛ بل ينبغى أن تعلم أن من شرط التناقض: الاتحاد فى أمور ثمانية بالبرهان القاطع؛ وهو أنه متى لم يحصل الاتحاد فى شىء من الثمانية - فلا تناقض؛ وذلك واضح.

غير [٩٩/ب] أن بعضهم رد الثمانية إلى ثلاثة؛ وهو: الاتحاد فى الموضوع، والمحمول، والزمان، ومنهم من رد الثمانية: إلى اتحاد الموضوع والمحمول فقط؛ لاندراج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول؛ فرد ذلك إلى اثنين، ومنهم من رده إلى أمر واحد؛ وهو الاتحاد فى النسبة الحكمية لا غير؛ فتندرج الشروط الثمانية تحت هذا الشرط الواحد.

واتفق العقلاء على اعتبار الشروط الثمانية فى التناقض، ثم ليس يعنى ذلك: أن الشروط الثمانية معتبرة فى تناقض كل واحدة واحدة من القضايا، بل القضية إن كانت

---

(١) فى «جـ»: ويخرج.

(٢) فى «جـ»: دخلت.

مكانية، تعتبر فيها وحدة الموضوع، والمحمول، والمكـان؛ كقولنا: «زيد جالس»، «زيد ليس بجالس»، وإن كانت زمانية، يعتبر فيها وحدة الزمان(١).

وبالجملة: وحدة الموضوع، والمحمول - معتبرة فى تناقض القضايا بأسرها، وأما بقية الشروط: [فـ] بحسب ما يناسب قضيةً قضيةً؛ فافهم.

ولولا الحذر من الإطالة، لكنا بسطنا الكلام فى هذه القاعدة، وأعطيناها حقها من الشرح والتفريع؛ فإنها قاعدة مهمة يجب على كل محصِّل تحقيقها.

فهذه مُنوعٌ على مقدمات الدَّليل، شرحناها مع إعطائها حَقَّهَا من السند.

واعلم: أن المصنف لما فرغ من(٢) توجيه المنع على مقدمات الدليل - شرع فى المعارضة فى حكم المسألة، بعد تسليم مقدمات الدليل:

فنقول: ما ذكرت - وإن دَلَّ على أن شرط صدق المشتق حقيقةً قِيَامُ ما منه الاشتقاق به - ولكن معنا ما ينفى ذلك:

وبيانه من وجوه: أحدها: أن «الضارب»: مَنْ حَصَلَ له الضرب؛ وذلك أعم من قولنا: حصل له الضرب فى الحال، أو فى الماضى؛ والدليل عليه: أنه يمكن تقسيم الضارب إلى القسمين المذكورين.

فيقال: الضارب: إما أن يكون ضاربا فى الحال، أو فى الماضى؛ ومورد التقسيم هو «الضارب» أعم من كل واحد من «الضارب فى الحال»، و «الضارب فى الماضى»؛ ضرورة أن التقسيم إلى الشيئين أعم من كل واحد من الشيئين؛ لأنه لو لم يكن أعم منهما، يلزم: إمَّا أن يكون أخص من كل واحد منهما، أو مطلقا، أو من وجه دون وجه، أو يكون مساويا لكل واحد منهما، أو مبايناً لكل واحد؛ وذلك لما تبين في «علم المنطق»: [أنَّ] انحصار المناسبة بين القَضَايَا: فى العموم والخصوص على الإطلاق، أو من وجه دون وجه، أو التساوى، أو التباين، فإذا انتفى أحد الأمور على التعيين، يلزم بالضرورة تعين إحدى الباقيات، واللازم باطل، وإلا لما صَحَّ التقسيم قَطْعًا فثبت: أن مورد التقسيم أعم من كل واحد من القسمين؛ فقولنا: «ضارب» أعم من قولنا: «ضارب فى الحال»، أو: «فى الماضى».

---

(١) أى: يعتبر فيها وحدة الموضوع والمحمول والزمان.

(٢) فى «جـ»: فرع.

ثمَّ نقول: صِدْقُ قولنا: «ليس بضارب في الحال» سلبٌ لأحد الخاصين[1] [١٠٠/أ] على ما بينا، ولا يلزم من سلب الخاص سلب العام بالضرورة، وقد سبق منا بيان نظائر ذلك. فإذن: يصدق قولنا: «ضارب» بعد انقضاء الضرب، وهو المدعى.

فإن قيل: «لا نسلم أنه يصدق بعد انقضاء الضرب حقيقةً، غاية ما فى الباب: أنه يلزم الصدق، وهو أعم من الصدق حقيقةً أو مجازًا».

قلنا: الأصل صدقه بطريق الحقيقة، ومن ادعى أنه بطريق المجاز، فعليه البيان.

واعلم: أن هذا الكلام وجهه المصنف معارضةً فى الحكم؛ [وذلك ظاهر][2]، ويمكن توجيه معارضته فى المقدمة:

وبيانه: أن نقول: ما ذكرت من الدليل - وإن دل على أنه يصدق بعد انقضاء الضرب أنه[3] ليس بضارب - ولكن معنا ما ينفى ذلك؛ وذلك لأنه يصدق بعد انقضاء الضرب أنه ضارب، ودليله ما سبق، فإذا صدق قولنا: «ضارب» لا يصدق قولنا: «[ليس بـ]ضارب» - لما ذكره المصنف فى الدليل، وهو أن قولنا: «ضارب» نقيض قولنا: «ليس بضارب».

فهذه المقدمة مشتركة بين المعلِّل والمعترض: فإن صحت فلا كلام، وإن فسدت فسد الدليل المذكور؛ لكون صحتها موقوفة على هذه المقدمة.

وثانيها - من وجوه المعارضة فى الحكم -: هو أن أئمة صناعة العربية قالوا: إذا كان اسم الفاعل فى تقدير الماضى، لا يعمل عمل الفعل؛ فلا يقال: زيد ضاربٌ غلامه أمس بنصب «غلامه» بـ«ضارب»؛ كما لو قال: «زيد ضَرَبَ غلامه أمس».

وهذا الكلام صَرِيحٌ فى كَونِ اسْمِ الفَاعِلِ يستعمل، والمراد به المُضِيُّ.

وثالثها - أى: من وجوه المعارضة فى الحكم -: أنه لو كان من شرط صدق المشتق حقيقةً قيامُ ما منه الاشتقاق [بالمشتق][4] -: لما صدق المتكلم والمخبر والأمس واليوم، وما يجرى مجراها، على شَيْءٍ حقيقةً؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك:

---

(١) فى «جـ»: الخاضين.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: أن.

(٤) سقط فى «جـ».

بيان الملازمة: هو أنَّا نتكلم على تقدير اشتراط قيام ما منه الاشتقاق لصدق المشتق حقيقة، وهذا الشرط محال في المتكلم، والمخبر؛ لأن «الكلام»: اسم لجملة من الحروف المركبة، ويستحيل قيام جملتها بالمتكلم حال التكلم بالكلام؛ ضرورة أنه لا يمكن النطق بالجملة دفعة واحدة، بل على التدريج، ثم إذا نطق بالحرف الأول لا يمكنه الانتقال إلى الحرف(١) الثاني إلا وقد انقضى الْحَرْفُ الأول، فقيام الكل جملة واحدة بالمتكلم محال.

وكذلك الكلام في الخبر؛ فإنه لا يمكن قيام جملة الخبر بالمخبر أصلاً.

فقد صحت الملازمة؛ واللازم باطل؛ فإن المتكلم والمخبر صادقان حقيقةً على شخص من الأشخاص؛ فإنه يقال: زيد متكلم، وعمرو مخبر؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة.

واعلم: أن المصنف ذكر - في سابق أمثلة المصادر السيالة التي يستحيل قيامها جملة بالمشتق - لفظة «أمس»، و«اليوم»؛ وفيه نظر؛ وذلك [١٠٠/ب] لأن الكَلاَمَ في المشتقات من المصادر. ولمانع أن يمنع اشتقاقها، ويقول: هما من الألفاظ الجامدة؛ ثم يسلم ذلك، ويقول: ليس كل واحد منهما مشتقًّا من المصْدَرِ.

واعلم: أن المصنف أورد على المعارضة المذكورة أسئلة بأجوبتها، توجيهها ليس بواضح(٢) من كلامه.

فلنذكرها موجَّهة، ثم نشرع في الجواب عنها، فنقول:

الدليل المذكور قياس استثنائي، وهو مركب من شرطية متصلة، ومن حملية هي رفع، أو وضع؛ ويقال - في اصطلاح علم الجدل -: إحدى مقدمتيها: الملاَزَمَة، وهي الشرطية المتصلة بعينها، والمقدمةُ الأخرى: إما نفي اللازم، وهو المراد بقولهم: رفع، أو إثبات الملزوم، وهو المراد بقول المنطقيين: الوضع؛ فالاصطلاح مختلف والمعنى واحد.

فإذا عرفت ذلك، فنقول: منع أَوَّلاً صدق الملازمة، وهي قولهم: لو كان المشتق حقيقةً قيام ما منه الاشتقاق به - لما صدق المتكلم والمخبر على شيء؛ لاستحالة قيام الكلام والخبر جملةً بالمتكلم والمخبر؛ واللازم باطل.

قلنا: لا نسلم صدق الملازمة، وإنما تصدق أن لو لم يكن الكلام اسماً لكل واحد من

---

(١) في «جـ»: الحروف.

(٢) في «ب»: واضحًا.

تلك الحروف؛ فلم قلت[١]: إنه ليس كذلك؛ وهذا لأن اسم «الكلام» إذا كان اسماً لكل واحد من تلك الحروف - فلا يستحيل قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق؛ لإمكان قيام الحرف الواحد من الكلام بالمتكلِّم.

سلمنا: أنه ليس الكلام اسماً لكل واحد من تلك الحروف؛ ولكن لا نسلم صدق الملازمة، وإنما يصدق أن لو اشترطنا فى المشتق قيام ما منه الاشتقاق به على الإطلاق، وأما إذا قلنا بالاشتراط إذا كان ممكناً، وبعدم الاشتراط إذا كان مستحيلاً - فلا تصدق الملازمة؛ ضرورة الاستحالة فى صدق المتكلم، والمخبر.

سلمنا اشتراطه على الإطلاق، ولكن إنما تصدق الملازمة أن لو كان الشرط قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق جملة، أى: بمجموعه، وأما إذا شرطنا قيامه به: إما جملة، أو بأحد أجزائه - فلم قلتم: إنه تصدق الملازمة؟! وإنما تصدق أن لو لم يكن الكلام بأحد أجزائه قائماً بالمتكلم مقام أحد الحروف به ظاهرًا؛ فالشرط موجود.

سلمنا صدق الملازمة؛ ولكن لا نسلم انتفاء اللازم، وهو قوله: المتكلم والمخبر صادقان حقيقة على شخص من الأشخاص؛ فإنّا[٢] نمنع ذلك؛ وهذا لجواز ألا يصدق كل واحد منهما على شخص من الأشخاص.

هذه الأسئلة التى أوردها المصنف على المعارضة المذكورة، فقد تبين أنه منع الملازمة أولاً، وَسَنَدُ المنع مختلف، والمنع واحد، ثم سلم الملازمة، ومنع انتفاء اللازم.

هذا هو تحرير هذه الأسئلة. أجاب المصنف عن الأول بأن قال: «قد ذكرنا الدليل على الملازمة».

أما قوله: «إنما يصدق أن لو لم يكن الكلام اسما لكل واحد [١٠١/أ] من الحروف»: قلنا: هذا باطل بإجماع أئمة العربية؛ فإن أحداً منهم لا يقول بما ذكرتم؛ وهو أن يكون الكلام اسماً لكل واحد لتلك الحروف.

ثم نقول: ولئن سلمنا ما ذكرت من الفرق جَدَلاً، ولكن نحن لا نورد الملازمة فى لفظ المتكلم، بل إنما نوردها فى لفظ المخبر؛ ووجهها ظاهر.

وما ذكرتم من السؤال مندفع عن الدليل على الوجه الذى حررناه؛ فإن أحدا من

---

(١) فى «جـ»: قلتم.

(٢) فى «جـ»: فإنما.

الناس ما قال بأن كل جزء من أجزاء الخبر يكون خبرا، فاندفع السؤال، وأعاد المصنف الإلزام بـ«الأمس» و«اليوم».

وفيما ذكره نظر، على ما ذكرنا أولاً. وبما ذكرناه خرج عن المنعين المسندين بما ذكره.

ووجهه: أن يقال: إن القائل قائلان: قائل يقول بالاشتراط مطلقا، وقائل يقول بعدم الاشتراط مطلقًا، والقول بالاشتراط فى بعض الصور دون البعض ما قال به أحد.

والجواب عن الثالث – وهو منع انتفاء اللازم –: أن نقول: إن هذه الألفاظ – وهى لفظة «المتكلم»، و«المخبر»، و«الأمس»، و«اليوم» مستعملة بالاستقراء، وكل لفظ مستعمل بعد الوضع الأول، فهو: إما حقيقة أو مجاز؛ وذلك لأنه: إما أن يكون اللفظ المستعمل مستعملاً فيما وضع له، فهو إذن حقيقةٌ، أو فى غير ما وضع له، فهو مجاز.

ثم نقول: يلزم من ذلك أن تكون هذه الألفاظ حقائق فى شىء؛ وذلك لأنَّا بينَّا أنها مستعملة حقائق، أو مجازات، فإن كانت حقائق، فظاهر، وإن كانت مجازات فيما استعملت فيه، فكل مجاز فهو مسبوق بالحقيقة؛ وذلك لأن المجاز هو: «اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولاً»؛ فهو إذن مسبوق بالحقيقة؛ فيلزم أن يكون لهذه الألفاظ حقائق جزماً.

ثم نقول: هذه الألفاظ ليست حقائق فى غير هذه المعانى؛ يعلم ذلك مَن نظر فى الصناعة الأدبية وقواعدها، وهو المعنىُّ بقول المصنف: «فعلم بالضرورة»، وكثيرًا ما يطلق المصنف لفظة «الضرورة» فى الأمور المعلومة من قواعد الصنائع العلمية. فيلزم أن تكون هذه الألفاظ حقائق فى هذه المعانى؛ وهو المطلوب.

فقد انتفى اللازم؛ فينتفى الملزوم؛ فلا يكون صدق المشتق مشروطا بقيام ما منه الاشتقاق به؛ وذلك هو المدعى. فقد تقرر الوجه الثالث من وجوه المعارضة.

ورابعها – وهو الوجه الرابع من وجوه المعارضة فى حكم المسألة –: هو أن نقول: إن لفظ «الإيمان» مفسر: إما بالتصديق بالْجَنَان، أو بالعمل بالأركان، أو بمجموعهما، وذلك بإجماع الأمة؛ وذلك لأنهم، وإن اختلفوا فى مدلوله، اتفقوا على أن مدلوله أحد الأمور: فالشخص يسمى مؤمنًا: حقيقة حالما لا يكون مباشراً شيئاً من هذه الأمور.

ثم نقول: لو [١٠١/ب] كان من شرط صدق المشتق حقيقةً قيامُ ما منه الاشتقاق

«بالمشتق»[(١)] -: لما صدق «المؤمن» على شخص حينما لا يكون مباشرا لشيء من هذه المعانى؛ ضرورة أن لفظ «المؤمن» مشتق من الإيمان، واللازم باطل؛ فينتفى الملزوم.

وجه الملازمة ظاهر، وأما انتفاء اللازم، فقد قدمه المصنف، والنظم الطبيعى للملازمات أن يذكر بعد ذكر الملازمة؛ وهذا أمر سهل؛ لا مناقشة فى مثل ذلك لمثل المصنف.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «يَجُوزُ أَنْ يَخْتَلِفَ حَالُ الشَّىْءِ بِسَبَبِ الانْفِرَادِ وَالتَّرْكِيبِ»: قُلْنَا: مَدْلُولُ الأَلْفَاظِ الْمُرَكَّبَةِ لَيْسَ إلاَّ الْمُرَكَّبَ الْحَاصِلَ مِنَ الْمُفْرَدَاتِ الَّتِى هِىَ مَدْلُولاتُ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ.

قَوْلُهُ: «وَحْدَةُ الزَّمَانِ مُعْتَبَرَةٌ فِى تَحَقُّقِ التَّنَاقُضِ»: قُلْنَا: هَذَا لا نِزَاعَ فِيهِ؛ لَكِنَّا نَدَّعِى أَنَّ قَوْلَنَا: «ضَارِبٌ» - يُفِيدُ الزَّمَانَ الْمُعَيَّنَ، وَهُوَ الْحَاضِرُ؛ بِدَلِيلِ مَا ذَكَرْنَا: أَنَّ إِحْدَى اللَّفْظَتَيْنِ مُسْتَعْمَلَةٌ فِى رَفْعِ الأُخْرَى:

أَمَّا أَوَّلاً: فَلأَنَّا نَعْلَمُ - بِالضَّرُورَةِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ -: أَنَّهُمْ مَتَى حَاوَلُوا تَكْذِيبَ الْمُتَلَفِّظِ بِإِحْدَى اللَّفْظَتَيْنِ - لاَ يَذْكُرونَ إلاَّ اللَّفْظَةَ الأُخْرَى؛ فَيَكْتَفُونَ بِذِكْرِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عِنْدَ مُحَاوَلَةِ تَكْذِيبِ الأُخْرَى؛ وَلَوْلا اقْتِضَاءُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِلزَّمَانِ الْمُعَيَّنِ، وَإِلاَّ لَمَا حَصَلَ التَّكَاذُبُ.

وَأَمَّا ثَانِيا: فَلأَنَّ كَلِمَةَ «لَيْسَ» مَوْضُوعَةٌ لِلسَّلْبِ، فَإِذَا قُلْنَا: «لَيْسَ بِضَارِبٍ»، فَلا بُدَّ وَأَنْ يُفِيدَ سَلْبَ مَا فُهِمَ مِنْ قَوْلِنَا: «ضَارِبٌ»؛ وَإِلاَّ لَمْ تَكُنْ لَفْظَةُ «لَيْسَ» - مُسْتَعْمَلَةً لِلسَّلْبِ.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ مَوْضُوعَةٌ لِرَفْعِ مُقْتَضَى الأُخْرَى، وَجَبَ تَنَاوُلُهُمَا لِذَلِكَ الزَّمَانِ الْمُعَيَّنِ؛ وَإِلاَّ لَمْ يَحْصُلِ التَّكَاذُبُ؛ ثُمَّ لاَ نِزَاعَ فِى أَنَّ ذَلِكَ الزَّمَانَ لَيْسَ هُوَ الْمَاضِىَ وَلاَ الْمُسْتَقْبَلَ؛ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ الْحَاضِرَ.

قَوْلُهُ فِى الْمُعَارَضَةِ الأُولَى: «ثُبُوتُ الضَّرْبِ لَهُ أَعَمُّ مِنْ ثُبُوتِهِ لَهُ فِى الْحَاضِرِ أَوِ الْمَاضِى بِدَلِيلِ صِحَّةِ التَّقْسِيمِ إِلَيهِمَا»:

قُلْنَا: كَمَا يُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ إِلَى الْمَاضِى وَالْحَاضِرِ، يُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ إِلَى الْمُسْتَقْبَلِ؛ فَإِنَّهُ

---

(١) سقط فى «ب».

يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: «ثُبوتُ الضَّرْبِ لَهُ أَعَمُّ مِنْ ثُبوتِهِ لَهُ فِي الْحَاضِرِ أَوْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ»؛ فَإِنْ كَانَ مَا ذَكَرْتَهُ يَقْتَضِي كَوْنَ «الضَّارِبِ» حَقِيقَةً لِمَنْ حَصَلَ لَهُ الضَّرْبُ فِي الْمَاضِي - فَلْيَكُنْ حَقِيقَةً لِمَنْ سَيُوجَدُ الضَّرْبُ مِنْهُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ أَلْبَتَّةَ: [لا] فِي الْحَاضِرِ، وَلاَ فِي الْمَاضِي؛ وَإِنَّهُ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ.

قَوْلُهُ ثَانِيًا: إِنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: «اسْمُ الْفَاعِلِ إِذَا أَفَادَ الْفِعْلَ الْمَاضِيَ لا يَعْمَلُ عَمَلَ الْفِعْلِ»:

قُلْنَا: وَقَدْ قَالُوا أَيْضًا: إِذَا أَفَادَ الْفِعْلَ الْمُسْتَقْبَلَ عَمِلَ عَمَلَ الْفِعْلِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الاِسْمُ الْمُشْتَقُّ حَقِيقَةً فِيمَا سَيُوجَدُ فِيهِ الْمُشْتَقُّ مِنْهُ؛ وَلا شَكَّ فِي فَسَادِهِ .

قَوْلُهُ ثَالِثًا: «يَلْزَمُ أَلاَّ يَكُونَ اسْمُ «الْمُخْبِرِ» حَقِيقَةً أَصْلاً»:

قُلْنَا: الْمُعْتَبَرُ عِنْدَنَا: حُصُولُهُ بِتَمامِهِ؛ إِنْ أَمْكَنَ، أَوْ حُصُولُ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ؛ [١٠٢/أ] وَدَعْوَى الإِجْمَاعِ عَلَى فَسَادِ هَذَا التَّفْصِيلِ مَمْنُوعَةٌ.

قَوْلُهُ رَابعا: الشَّخْصُ يُسَمَّى: «مُؤْمِنًا»؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُشْتَغِلاً فِي الْحَالِ بِـ«مُسَمَّى الإِيمَانِ»:

قُلْنا: لاَ نُسَلِّمُ: أَنَّ ذَلِكَ الإِطْلاَقَ حَقِيقَةٌ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّه لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِي أَكَابِرِ الصَّحَابَةِ: إِنَّهُمْ كَفَرَةٌ؛ لأَجْلِ كُفْرٍ كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَ إِيمَانِهِمْ، وَلاَ لِلْيَقْظَانِ: إِنَّهُ نَائِمٌ؛ لأَجْلِ نَوْمٍ كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَ ذَلِكَ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لما فَرَغَ المصنِّف من إيراد جميع الأسئلة، شرع في الجواب عنها؛ فقال: أما قوله: «لا نسلم أنه إذا صدق عليه بعد انقضاء الضرب [أنه]: «ليس بضارب، [في الحال»، ومتى صدق عليه ذلك] - [يصدق عليه: أنه «ليس بضارب»] (١)؛ وإنما يصدق ذلك أن لو لم تختلف مدلولات الألفاظ بالإفراد والتركيب»:

قلنا: مدلولات الألفاظ المركبة ليست إلا المركب الحاصل من المفردات؛ وإلا يلزم التغيير؛ وهو خلاف الأصل.

لا يقال: «ما ذكرتم من الأصل باطل بتلك الصور التي ذكرتموها في السؤال»: لأنا

---

(١) سقط في «جـ».

نقول: مقتضى الدليل عدم التغيير على الإطلاق؛ ترك الدليل فى تلك الصور، فيجرى فيما عداه على قضية الدليل.

قوله: «وحدة الزمان معتبرة فى تحقق التناقض»: قلنا: هذا لا نزاع فيه، وليس معنى هذا الكلام دعوى الإجماع فى هذا المطلوب؛ حتى تثبت شرائط التناقض بالإجماع؛ فإن قضية اشتراط التناقض قضية برهانية؛ بل معناه: أن المعلِّل ما ادعى أن التناقض يتحقَّق بدون تلك الشرائط؛ بل يدعى أن هذا الشرط - وهو اتحاد الزمان - متحقق ههنا؛ فنقول: قولنا «ضارب» يفيد الزمن المعين؛ وهو الحاضر؛ والدليل عليه وجهان:

الأول: أن من زاول صناعة العربية، يعلم جزمًا من حال أهل اللغة أنهم متى حاولوا تكذيب المتلفظ بإحدى اللفظتين لا يذكرون إلا اللفظة الأخرى، ويكتفون فى تكذيب المتلفظ بإحدى اللفظتين بذكر اللفظة الأخرى، ولولا اقتضاء كل واحدة منهما للزمان المعين[١]، وإلا لما حصل التكذيب؛ لجواز صدق إحداهما بالنسبة إلى زمان، وصدق الأخرى بالنسبة إلى زمان آخر غيره؛ ولو لم يحصل التكذيب، لما استعملت كل واحدة من الصيغتين لرفع مقتضى الأخرى؛ لأن الظاهر من حال العاقل العارف[٢] بالوضع ألا يستعمل مالا يفيد مقصوده باعتبار ذلك الوضع؛ واللازم باطل؛ لأن أهل اللغة يستعملون كل واحدة من اللفظتين لرفع مقتضى الأخرى.

الثانى: أن كلمة «ليس» موضوعة للسلب بالنقل عن أئمة اللغة، فإذا قلنا: «ليس بضارب» - فلابد وأن يفيد سلب ما فهم من قولنا: «ضارب»؛ وإلا لم تكن لفظة «ليس» مستعملة للسلب، والمقدر خلافه.

وإذا ثبت أن كل واحدة من هاتين اللفظتين مستعملة لرفع مقتضى الأخرى - وجب [١٠٢/ب] تناولهما للزمان المعين؛ وذلك هو المطلوب. هذا ما قاله المصنف؛ وفيه نظر:

أما الوجه الأول، فنقول: لا نسلم أن أهل اللغة متى حاولوا تكذيب المتلفظ بإحداهما لا يذكرون إلا اللفظة الأخرى.

نعم: لا ينكر ذلك فيما إذا سبقت قرائن يفهم بها كل واحد[٣] من المتخاطبين

---

(١) فى «جـ»: المعتبر.

(٢) فى «جـ»: العارف العاقل.

(٣) فى «جـ»: واحدة.

الزمان المعين الذى وقع فيه الضرب؛ فيقع الاكتفاء بكل واحد[١] من اللفظين؛ اعتمادًا على فهم المقصود بالقرائن.

وأما على الإطلاق - كما ذكره المصنف -: فممنوع؛ والعجب منه دعوى الضرورة. والذى يوضح ذلك أنه يحسن [من] أحدهما أن يقول لمن قال: «فلان ضارب»، أو: «فلان ليس بضارب»: إنه: فى أى وقت هو ضارب؟ ولو كان الزمن المعين مفهومًا من اللفظ المذكور بحسب الوضع، لما حسن ذلك.

وأما الوجه الثانى: فضعيف أيضًا؛ وذلك لأنا نسلم أن لفظ «ليس» موضوع للسلب، ولكن قولنا: «ضارب» مطلق، فقولنا: «ليس بضارب» سلب مطلق، ولا يلزم من نفس السلب، أو استعماله حرف السلب: أن يكون لحكمه فى الزمن المعيَّنُ، وعدم لزومه واضح. فإن بنى هذا الوجه على قوله: «لأن كل واحدة موضوعة لمعنى يناقض مقتضى الأخرى» - فهو ممنوع؛ وهو عود إلى الأول؛ فلا يكون وجها ثانيًا.

ولا يقال: «الأصل عدم القياس»؛ لأنا نقول: هذا لا يفيدكم؛ وذلك لأنا نمنع كون إحدى اللفظتين موضوعة لمعنى مناقض لمقتضى الأخرى، والاسترواح إلى الاستعمال لا يجديه نفعًا؛ لأنا نمنع الاستعمال إلا فى صور القرائن، وأما على الإطلاق، فلا، وهذا واضح غاية الوضوح؛ والدليل المبنى على هذه المقدمة لا يتقرَّر؛ لفساد هذه المقدمة.

وقوله: «ثم لا نزاع فى أن ذلك الزمان ليس هو الماضى، ولا المستقبل؛ فتعين أن يكون هو الحاضر» مقدمة مبنية على ما ادعى من تناقض اللفظتين فى المقتضى، وقد تبين فسادها؛ والمبنى على الفاسدِ فاسدٌ.

أما قوله - فى المعارضة الأولى -: «ثبوت الضرب له أعم من ثبوته فى الماضى، أو فى الحاضر؛ بدليل صحة التقسيم إليهما»:

فقد أجاب المصنف عنها بنقيض مشهور؛ فإنه يمكن تقسيمه إلى المستقبل وغيره؛ فإنه يقال: ثبوت الضرب له أعم من ثبوته فى الحاضر، أو فى المستقبل، فلو لزم من صحته ما ذكرتم من التقسيم، [وهو]: أن يكون المشتق حقيقة فى الماضى -: لزم من تقسيمنا أن يكون المشتق حقيقة فى المستقبل جزمًا؛ واللازم باطل بالاتفاق؛ فينتفى الملزوم؛ فلا يلزم من صحة التقسيم كونه حقيقة فيه.

---

(١) فى «ب»، «حـ»: واحدة.

قوله – فى المعارضة الثانية –: «إن أئمة العربية قالوا: إن اسم الفاعل إذا أفاد الفعل الماضى، لا يعمل عمل الفعل»: قلنا: هذا الإطلاق من أئمة العربية معارض بمثله:

وبيانه: أنهم قالوا: إذا أفاد اسم الفاعل المستقبل، عَمِل عَمَلَ الفعل؛ فيقال: زيد ضاربٌ غلامه غدًا، على أن «غلامه» منصوب بـ«ضارب»؛ فلو لزم من الإطلاق مدلول المشتق حقيقة فى الماضى، لزم من الإطلاق أن يكون المشتق حقيقة فى المستقبل؛ بعين ما ذكرتم؛ واللازم باطل؛ فإنه مجاز فى المستقبل إجماعًا؛ فينتفى الملزوم؛ وهو المطلوب.

ويمكن توجيهه على وجه يكون مَنْعًا لمقدمة الدليل؛ وبيانه: أن نقول: لا نسلم أن إطلاق أئمة العربية فى قولهم: «اسم الفاعل إذا أفاد الفعل المستقبل حقيقة[1]، وظاهر أنه ليس كذلك؛ وذلك لأنه [2] لو كان حقيقة، لكان ما ذكرنا من الإطلاق الثانى – أيضًا – حقيقة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

ولقائل أن يقول: لو صحت الملازمة، يلزم زيادة المجاز، وهو على خلاف الأصل.

والجواب عن المعارضة الثالثة – وهى قولهم: «يلزم ألا يكون «المخبر» وأمثاله حقيقة فى شىء أصلاً»: هو أن نقول: المسألة عندنا فيها تفصيل؛ وذلك لأنه: إن أمكن قيام المشتق [منه] به بتمامه – فذلك هو المشروط. وإن لم يمكن – فإنا لا نشترط قيامه بتمامه به، بل نشترط قيام آخر جزء من أجزائه به؛ وهذا القدر ممكن فى «الخبر».

وأما قولهم: «ذلك على خلاف الإجماعِ»: قلنا: دعوى انعقاد الإجماع على فساد هذا التفصيل – ممنوعة.

وأجاب ابن الحاجب [3] عن هذا السؤال؛ بأن قال: «لم تُبْنَ اللغة على مثل هذه المشاحَّة؛ وإلا لتعذرت المشتقات، وجميع أفعال الحال».

والجواب عن المعارضة الرابعة، وهى قولهم: «لو اشترط ما ذكرتم، لما صدق «المؤمن» فى الصورة التى فرضناها، واللازم باطل؛ فإنه صادق»: هو أن نقول: لا نسلم صدقه حقيقة، وإن كان الأصل صدقه بطريق الحقيقة النافى للمجاز.

---

(١) أى: عمل عما الفعل حقيقة.

(٢) فى «جـ»: أنه.

(٣) عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين بن الحاجب: فقيه مالكى، من كبار العلماء بالعربية، كردى الأصل. ولد فى إسنا (من صعيد مصر) ونشأ فى القاهرة، وسكن دمشق وكان أبوه حاجبًا فعرف به، له تصانيف كثيرة منها «الكافية» فى النحو، «الشافية» فى الصرف، ولد سنة ٥٧٠هـ وتوفى سنة ٦٤٦هـ. انظر: وفيات: ١:٣١٤، الطالع السعيد ١٨٨، مفتاح السعادة ١:١١٧، غاية النهاية ١:٥٠٨، الأعلام ٤/٢١١.

قلنا: هذا المجاز واقع؛ والدليل عليه: هو أنه لا يقال فى أكابر الصحابة: إنهم كفرة باعتبار ما كانوا [عليه]، ولا يقال لليقظان: إنه نائم، ولو صح ما ذكرتم، لصدق الكفر، والنوم فى الصورة المذكورة؛ باعتبار الماضى من الزمان؛ واللازم باطل.

وفى هذا الكلام نظر؛ لأن الحقيقة قد تترك لعارض يقتضى الترك؛ كتعظيم [الصحابة - رضوان الله عليهم -[فـ] إذا عرف، جاز، والله أعلم] (١).

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: اخْتَلَفُوا فِى أَنَّ الْمَعْنَى الْقَائِمَ بالشَّىْءِ: هَلْ يَجِبُ أَنْ يُشْتَقَّ لَهُ مِنْهُ اسْمٌ؟ وَالْحَقُّ: التَّفْصِيلُ؛ فَإِنَّ الْمَعَانِىَ الَّتِى لاَ أَسْمَاءَ لَهَا؛ مِثْلُ أَنْوَاعِ الرَّوَائِحِ وَالآلاَمِ -: فَلا شَكَّ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ حاصِلٍ فيهَا.

وَأَمَّا الَّتِى لَهَا أَسْمَاءٌ - فَفِيهَا بَحْثَان:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ أَنْ يُشْتَقَّ لِمَحَالِّهَا مِنْهَا أَسْمَاءٌ؟: الظَّاهِرُ مِنْ مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنَّا: أَنَّ ذَلِكَ وَاجِبٌ؛ فَإِنَّ الْمُعْتَزِلَةَ، لَمَّا قَالَتْ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَخْلُقُ كَلامَهُ فِى جِسْمٍ، قَالَ أَصْحَابُنَا لَهُمْ: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لَوَجبَ أَنْ يُشْتَقَّ لِذَلِكَ الْمَحَلِّ اسْمُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ ذَلِكَ الْكَلامِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ: أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّهُ إِذَا لَمْ يُشْتَقَّ لِمَحَلِّهِ مِنْهُ اسْمٌ، فَهَلْ يَجُوزُ [١٠٣ب] أَنْ يُشْتَقَّ لِغَيْرِ ذَلِكَ الْمَحَلِّ مِنْهُ اسْمٌ؟: فَعِنْدَ أَصْحَابِنَا: لاَ. وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ: نَعَمْ. لأَنَّ اللهَ تَعَالَى يُسَمَّى مُتَكَلِّمًا بِذَلِكَ الْكَلامِ.

وَاسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ لِقَوْلِهِمْ فِى الْمَوْضِعَيْنِ: بِأَنَّ الْقَتْلَ وَالْجَرْحِ وَالضَّرْبَ قَائِمٌ بِالْمَقْتُولِ وَالْمَجْرُوحِ وَالْمَضْرُوبِ؛ ثُمَّ إِنَّ الْمَقْتُولَ لا يُسَمَّى قَاتِلاً؛ فَإِذَنْ: مَحَلُّ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ اسْمُ الْفَاعِلِ، وَحَصَلَ ذَلِكَ الإِسْمُ لِغَيْرِ مَحَلِّهِ.

وَأُجِيبُوا عَنْهُ: بِأَنَّ الْجَرْحَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنِ الأَمْرِ الْحَاصِلِ فِى الْمَجْرُوحِ، بَلْ عَنْ تَأْثِيرِ قُدْرَةِ الْقَادِرِ فِيهِ، وَذَلِكَ التَّأْثِيرُ حُكْمٌ حَاصِلٌ لِلْفَاعِلِ؛ وَكَذَا الْقَوْلُ فِى الْقَتْلِ.

وَأَجَابَتِ الْمُعْتَزِلَةُ عَنْهُ: بِأَنَّهُ لاَ مَعْنَى لِتَأْثِيرِ الْقُدْرَةِ فِى الْمَقْدُورِ إِلاَّ وُقُوعُ الْمَقْدُورِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ التَّأْثِيرُ أَمْرًا زَائِدًا - لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ تَأْثِيرَ الشَّىْءِ فِى الشَّىْءِ نِسْبَةٌ بَيْنَهُمَا؛ فَلا يُعْقَلُ ثُبُوتُهُ عِنْدَ عَدَمِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا. أَوْ مُحْدَثًا؛ فَيَفْتَقِرُ إِلَى تَأْثِيرٍ

---

(١) سقط فى «ب».

آخرَ؛ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ. وَالَّذِى يَحْسِمُ مَادَّةَ الإِشْكَالِ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى خَالِقُ الْعَالَمِ، وَاسْمُ «الْخَالِقِ» مُشْتَقٌّ مِنَ «الْخَلْقِ»، وَالْخَلْقُ نَفْسُ الْمَخْلُوقِ؛ وَالْمَخْلُوقُ غَيْرُ قَائِمٍ بِذَاتِ اللهِ تَعَالَى. وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْخَلْقَ عَيْنُ الْمَخْلُوقِ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ غَيْرَهُ لَكَانَ: إِنْ كَانَ قَدِيمًا، لَزِمَ قِدَمُ الْعَالَمِ، وَإِنْ كَانَ مُحْدَثًا، لَزِمَ التَّسَلْسُلُ.

وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الْمُشْتَقِّ قِيَامُ مَنْ لَهُ الاشْتِقَاقُ [به]: أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الإِسْمِ الْمُشْتَقِّ لَيْسَ إِلا أَنَّهُ ذُو ذَلِكَ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ، وَلَفْظُ «ذُو» لا يَقْتَضِى الْحُلُولَ، وَلأَنَّ لَفْظَةَ «اللاَّبِنِ، وَالتَّامِرِ» وَ «الْمَكِّىِّ، وَالْمَدَنِىِّ» وَ«الْحَدَّادِ» مُشْتَقَّةٌ مِنْ أُمُورٍ يَمْتَنِعُ قِيَامُهَا بِمَنْ لَهُ الاشْتِقَاقُ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن الأصوليين اختلفوا فى أن المعنى القائم بالشىء: هل يجب أن يشتق لمحله منه اسم؟

قال الإمام المصنِّف: الحق هو التفصيل؛ وذلك لأن المعانى تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما له اسم؛ كمعنى: القتل، والجرح، والضرب؛ فإن لها أسامى، وهى هذه الألفاظ.

القسم الثانى: ما لا اسم له؛ كأنواع الروائح؛ لم يضع(١) لكل واحدة واحدة من الروائح اسمًا خاصًّا؛ فإنا نعلم أن بين الرائحة الطيبة والمنتنة وسائط كثيرة، وليس لشىء من تلك الوسائط اسم خاصٌّ.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: إذا لم يكن للمعنى اسم، استحال أن يشتق لمحله منه اسم بالضرورة؛ مثاله: أنواع الروائح، والآلام.

فأما إذا كان للمعنى اسم، فهل يجب أن يشتق لمحله منه اسم؟ وهل يجوز أن يشتق لغير محله اسم؟: فى المسألتين خلاف بين الأشاعرة، والمعتزلة:

الذى يظهر من مذهب الأشاعرة: أنه يجب أن يشتق لمحله منه اسم، ولا يجوز أن يشتق لغير محله منه اسم. وأما عند المعتزلة: فلا يجب أن يشتق [لمحله منه اسم، ويجوز أن يشتق(٢) لغير محله [منه] اسم.

وبيان تحقيق الخلاف بين الفريقين: أن الله يطلق عليه اسم «المتكلم» باتفاق الفريقين،

---

(١) أى: لم يضع الواضع.

(٢) سقط فى «ب».

وهو اسم مشتق من الكلام: ثم إن الأشاعرة أطلقوا هذا الاسم المشتق على الله، وما منه الاشتقاق قائم بذات الله تعالى، وهو الكلام النفسانى، ولا يطلقون ذلك على ما لم يقم به الكلام النفسانى.

وأما المعتزلة: فإنهم يطلقون اسم «المتكلم» على الله تعالى؛ باعتبار أنه خالق للكلام فى اللوح المحفوظ، أو فى غيره، ولا يعترفون بالكلام النفسانى؛ فإذن: اسم «المتكلم» صادق على الله تعالى، ولم يقم بذات الله الكلام؛ فسمى متكلمًا [من لم يَقُمْ به الكلام]، وما قام به(١) لا يسمى متكلمًا. هذا تحقيق الخلاف بين الفريقين.

والمصنِّف اختار فى هذا الكتاب تقرير مذهب المعتزلة فى المسألتين.

احتجت المعتزلة على صحة قولهم فى المسألتين: أن القتل والجرح والضرب - قائم بالمقتول والمجروح والمضروب، ثم إن المقتول لا يسمى قاتلاً، والقاتل مقتولاً؛ فإذن: ما منه الاشتقاق - وهو القتل [والجرح] والضرب - لم يحصل لمحالها منها أسامى الفاعلين، وحصل لغير محالِّها.

وبيانه: ظاهر؛ وذلك لأن الضرب قائم بالمضروب، والقتل بالمقتول، والجرح بالمجروح، [وأنه](٢) غير قائم بالقاتل(٣). فلو صح ما ذكرتم، لوجب أن يشتق أسماء الفاعلين؛ فيلزم تسمية المقتول قاتلاً، والمضروب ضاربًا، والقاتل مقتولاً، والضارب مضروبًا، واللازم باطل.

أجابت الأشاعرة عن ذلك بأن قالوا: لا نسلم أن الجرح، والقتل، والضرب - غير قائم بالجارح، والقاتل، والضارب؛ وذلك لأن الجرح ليس عبارة عن الأمر الحاصل فى المجروح، بل تأثير قدرة القادر فيه، وذلك التأثير قائم بالفاعل، حاصل له وكذا الكلام فى أمثاله.

أجابت المعتزلة عن هذا الجواب بأن قالوا: هذا الجواب إنما يصح أن لو كان التأثير أمرًا زائدًا على وقوع المقدور بالقدرة، ويكون ذلك الزائد قائمًا بذات المؤثِّر القادر؛ وأما إذا كان التأثير عبارة عن وقوع المقدور بالقدرة لا غير فلا يصح.

ثم نقول: الدليل على أنه لا معنى لتأثير القدرة فى المقدور إلا وقوع المقدور [به](٤) أنه لو كان التأثير أمرًا زائدًا على وقوع المقدور بالقدرة، لكان ذلك الزائد: إما عدميًّا،

---

(١) أى: وما قام به الكلام.

(٢) أى: الجرح والقتل والضرب.

(٣) أى: وغير قائم بالجارح، ولا بالضارب.

(٤) سقط من «ب».

ولا سبيل إليه، وإلا لما بقى فرق بين التأثير وعدم التأثير؛ ضرورة أنه لا فرق فى العقل بين تأثير عدمى، وعدم التأثير. أو وجوديًّا؛ ولا سبيل إليه؛ لأنه: إما يكون قديمًا، أو حادثًا، والقسمان باطلان؛ فالتأثير ليس أمراً زائدًا على وقوع المقدور بالقدرة.

بيان الأول: ظاهر؛ وذلك لأن التأثير: إن لم يكن مسبوقا بالعدم، يلزم قدمه؛ إذ لا معنى للقديم إلا ذلك. وإن كان مسبوقًا بالعدم، يلزم حدوثه؛ إذ لا معنى للحدوث إلا ذلك [١٠٤/ب].

بيان الثاني: هو أن نقول: يستحيل أن يكون تأثير المؤثر فى الأثر - الزائد على وقوع المقدور[1] - قديمًا، لأن تأثير الشىء فى الشىء نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين يستحيل ثبوتها عند عدم أحد الشيئين بالضرورة، فلو كان التأثير قديمًا، يلزم قدم المؤثر والأثر، وذلك محال؛ لإفضائه إلى قدم العالم؛ فقد تبين استحالة هذا القسم. ونقول أيضًا: القسم الثاني - وهو: أن يكون تأثير المؤثر فى الأثر - الزائد على وقوع المقدور بالقدرة [2] - حادثًا -: مستحيلٌ؛ وذلك لأنه لو كان التأثير الموصوف حادثًا، لافتقر ذلك التأثير إلى تأثير ثان، والتأثير الثانى حادث مفتقر إلى تأثير ثالث، وهلم جَرًّا؛ فيلزم التسلسل، وهو محال. فقد صحت المقدمتان؛ ويلزم من صحتهما: ألا يكون [التأثير بالقدرة] أمرًا زائدًا على وقوع الأثر المقدور [بالقدرة]؛ وذلك هو المطلوب.

ثم قال الإمام المصنف: «والذى يحسم مادة الإشكال» - أى: عن مذهب المعتزلة فى هذه المسألة الذى التزم المصنف تقريره -: أن الله خالق العالم بالبراهين القاطعة المقرَّرة فى علم الكلام، والخالق مشتق من الخلق؛ لوجود حد الاشتقاق فيه وصدقه عليه، والخلق نفس المخلوق؛ لأنه لو كان غيره، لكان: إما قديمًا أو حادثًا: والقسمان باطلان: أما الأول: فلإفضائه إلى قدم العالم، وأما الثانى: فلإفضائه إلى التسلسل؛ وهما محالان. وهذا البرهان هو الأول بعينه إلا أنه كان الكلام فى مطلق التأثير.

وأما ما أورده ثانيًا: فإنه جعل الكلام فى تأثير البارى - جل وعلا - وهو تأثير خاص.

والفائدة فى ذلك تبديل المقدمة القائلة - فى المادة [3] المطلقة -: تأثير الشىء فى

---

(١) أى: المقدور بالقدرة.

(٢) فى «ب»، «ج»: المقدور به.

(٣) فى «أ، ب»: المائدة.

الشيء نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين يستحيل ثبوتها عند عدم أحد الشيئين.

فقوله: «لو كان تأثير البارى فى خلق العالم قديمًا زائدًا على وقوع المقدور بالقدرة، يلزم قدم العالم، وهو محال»؛ وبين المقدمتين فرق ظاهر.

وبالجملة: صورة الدليلين واحدة، والمادة فى الأول مطلقة، وفى الثانى مقيدة [فقد ثبت: أن «الخالق» مشتق من الخلق] (١) [و] (٢) ثبت: أن الخلق نفس المخلوق، والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى؛ فيلزم من هذا صحة مذهب المعتزلة [فى هذه المسألة](٣) جزمًا.

ثم قال المصنف: «والذى يدل على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق: أن المفهوم من الاسم المشتق ليس [إلا] أنه «ذو» ذلك المشتق منه، ولفظة «ذو» لا تقتضى الحلول؛ بدليل صدق قول القائل: فلان ذو الخيل، والجمال، والعبيد؛ فإن ذلك لا يقتضى الحلول».

وهذا دليل آخر ذكره لعين ما اختار تقريره. دليل ثالث: هو أنَّ لفظة اللابن والتامر(٤) والحداد، والمكى والمدنى - مشتق من أمور يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق؛ وذلك واضح جدًّا. هذا الذى ذكرناه شرح كلام المصنف.

والحق: مذهب الأشاعرة، لا ما اختار المصنف تقريره ههنا من مذهب المعتزلة؛ فلنذكر ما يدل على صحة مذهب الأشاعرة، ثم نجيب عما تمسَّك به المصنف للمعتزلة؛ وبه يتقرر كلام الأشاعرة:

أما الأول: فالدليل عليه: القطع باستقراء كلام العرب؛ أنه ليس كذلك؛ ومعناه: أنه لا يشتق اسم الفاعل [من] شيء باعتبار فعل قائم بغيره؛ مثاله: ما قاله المعتزلة من وصفه تعالى بـ«المتكلم» باعتبار قيام الكلام بغيره.

نقل هذا الاستقراء المقطوع به ابن الحاجب؛ وهو خبير بما ينقله من لغة العرب.

أما قوله: «التأثير نسبة بين الشيئين، ويستحيل ثبوتها بدون أحد المنتسبين»: قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن الممتنع تقدم النسبة على محلها، وأما ثبوتها مع محلها عند عدم الآخر،

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: فقد.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «جـ»: والقامر.

فلا استحالة فيه، كالتقدم؛ فإنه يستحيل ثبوته بدون محله، ولا يستدعى ثبوته وجود المنسوب إليه؛ ألا ترى أنا نقول: «[إن](١) الله تعالى متقدم على العالم» ولا يستدعى ذلك التقدم وجود العالم مع ما تقدم عليه ؟!

أما قوله: «لو كان الخلق حادثًا زائدًا على وقوع المقدور بالقدرة يلزم التسلسل»: قلنا: لم قلت: إن مثل هذا التسلسل باطل؟! وذلك لأن هذا التسلسل فى الآثار؛ وذلك غير ممتنع؛ وإنما الممتنع: التسلسل فى المؤثِّرات والعلل.

ثم نقول: التأثير غير المؤثِّر والأثر، والقضية بينة بذاتها، بديهية. وبما ذكرنا من المنع: اندفع ما ذكره فى الدليل المأخوذ من الخلق؛ ضرورة أن ذلك تسلسل فى الآثار؛ ولا امتناع فيه.

هذا هو جواب صاحب «التحصيل» وفيه نظر؛ وذلك لأنه يلزم تجويز حوادث لا أول لها؛ وهو باطل فى رأينا. وأجاب بعضهم عنه [أولاً] بأنه ليس ذلك لفعل قائم بغيره، ويعنى به الخلق، ثم قال ثانيًا: بأنه للتعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الحدوث؛ فلما نسب إلى البارى، صح الاشتقاق؛ جمعا(٢) بين الأدلة.

وأما قوله: «إن لفظة «ذو» لا تقتضى القيام به»: قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ بل ذلك فى أسماء الأجناس؛ وهذا لأنا نقول: ذو العلم، وذو القدرة؛ والمراد: قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر.

أو نقول أولاً: لا نسلم: [أنه] لا معنى للمشتق إلا أنه «ذو» ذلك المشتق [منه] فقط؛ بل «ذو» ذلك المشتق [منه] بمعنى: القيام به، وهذا أخص مما ذكرتم؛ وهذا المنع متقدم على الأول.

ثم نقول: يلزم المصنف المكى والمدنى؛ فإنه زعم أنهما من المشتقات مع أنه ليس معناهما «ذو مكة»، «وذو [الـ]مدينة». وأما اللابن والتامر، والمكى والمدنى، وأمثالها -: فلا يرد؛ لأنا ندعى الحكم المذكور فى المشتقات من المصادر لا غير، وما ذكرتم ليست مشتقة من المصادر، فلا يرد. ثم نقول: الذى اختاره المصنف تقريرًا مناقض لما اختاره فى مسألة الكلام فى الكتب الكلامية، ومناقض - أيضًا - لما تقدم اختياره فى أن بقاء وجه الاشتقاق شرط فى صدق الاسم المشتق [١٠٥/ب]!!

ولعل المصنف - رحمه الله - قصد إيراد هذه المباحثة؛ ليتأمَّلها الناظر، والله أعلم بالصواب.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: جميعًا.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «**المسْأَلَةُ الرَّابعَةُ:** مَفْهُومُ الأسْوَدِ: شَيْءٌ مَّا لَهُ السَّوَادُ؛ فَأَمَّا حَقِيقَةُ ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَخَارِجٌ عَنْ المفْهُومِ؛ فَإِنْ عُلِمَ، عُلِمَ بِطَرِيقِ الالْتِزَامِ.

والَّذِى يَدُلُّ عَلَيهِ: أَنَّكَ تَقُولُ: «الأَسْوَدُ جِسْمٌ»؛ فَلَوْ كَانَ مَفْهُومُ «الأَسْوَدِ» أَنَّه «جِسْمٌ ذُو سَوَادٍ»: لَتَنزَّلَ ذَلِكَ مَنْزِلَةَ مَا يُقَالُ: «الْجِسْمُ ذُو السَّوَادِ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ جِسْمًا»، وَاللهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ .

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن الأسماء المشتقة لا تدلُّ على خصوصيات الذوات التى قامت تلك المعانى بها، فإذا قلنا[1]: «أسود» - فإنه يدل على شىء قام به السواد.

فأما أن ذلك الشىء جسم، فلا يدل اللفظ عليه مطابقة، بل إن دل اللفظ عليه، دل بالالتزام. والدليل على ذلك: أنَّا إذا قلنا: الأسود جسم، ليس ذلك بمنزلة قولنا: الجسم ذو السواد جسم.

ولو كان قولنا: «الأسود» دالاً على خصوصية ما قام به، وهو الجسمية -: لكان قولنا: «الأسود جسم» نازلاً منزلة قولنا: الجسم ذو السواد جسم؛ ومن المعلوم أنه ليس كذلك؛ ويلزم من هذا ألا تدل الأسماء المشتقة على خصوصيات الذوات التى قامت المصادر، أو غيرها بها. ثم نقول: إن دلت المعانى التى منها الاشتقاق على الخصوصيات - فإنما تدل بطريق الالتزام.

بيانه: هو أن البرهان دل على أن السواد لا يقوم إلا بجسم؛ فلو دل السواد على محله، وهو الجسم - لدل بالالتزام؛ وذلك بشرط وجود دلالة الالتزام؛ وهو اللزوم الذهنى؛ على ما قررناه. فإذن: قولنا: «ضارب» يدل على قيام الضرب بذات من الذوات، وأما أن تلك الذات: إنسان، أو حيوان، أو غيرهما - فلا يدل اللفظ عليها مطابقة؛ على ما تقرَّر.

***

(١) فى «ب»: قولنا.

الْبَابُ الرَّابِعُ
فِى أَحْكَامِ التَّرَادُفِ وَالتَّوْكِيدِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «الأَلْفَاظُ الْمُتَرَادِفَةُ هِيَ: «الأَلْفَاظُ الْمُفْـرَدَةُ الدَّالَّـةُ عَلَـى معنًـى وَاحِـدٍ؛ بِاعْتِبَارٍ وَاحِدٍ»: وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا: «الْمُفْرَدَةُ»: عَنِ الرَّسْمِ، وَالْحَدِّ.

وَبِقَوْلِنَا: «بِاعْتِبَارٍ وَاحِدٍ»: عَنِ اللَّفْظَتَيْنِ، إِذَا دَلاَّ عَلَى شَـيْءٍ وَاحِـدٍ؛ بِاعْتِبَـارِ صِفَتَيْـنِ؛ كَـ«الصَّارِمِ» وَ «الْمُهَنَّدِ»، أَوْ بِاعْتِبَارِ الصِّفَةِ وَصِفَةِ الصِّفَةِ؛ كَـ«الْفَصِيحِ» وَ«النَّاطِقِ»؛ فَإِنَّهُمَا مِنَ «الْمُتَبَايِنَةِ».

وَاعْلَمْ: أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ «الْمُتَرَادِفِ» وَ«الْمُؤَكِّدِ»: أَنَّ «الْمُتَرَادِفَيْنِ»: يُفِيدَانِ فَائِدَةً وَاحِـدَةً؛ مِنْ غَيْرِ تَفَاوُتٍ أَصْلاً.

وَأَمَّا «الْمُؤَكِّدُ»: فَإِنَّهُ لا يُفِيدُ عَيْنَ فَائِدَةِ الْمُؤَكَّدِ؛ بَلْ يُفِيدُ تَقْوِيَتَهُ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ «التَّابِعِ»؛ كَقَوْلِنَا: «شَـيْطَانٌ لَيْطَـانٌ»: أَنَّ التَّـابِعَ وَحْـدَهُ لا يُفِيـدُ؛ بَـلْ شَرْطُ كَوْنِهِ مُفِيدًا: تَقَدُّمُ الأَوَّلِ عَلَيْهِ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن هـذا البـاب معقـود لبيـان أحكـام [١٠٦/أ] الألفاظ المترادفة، ولا يمكن بيان أحكام [الألفاظ] المترادفة، إلا إذا عرفت حقيقة الألفـاظ المترادفة؛ ضرورة أن التصديق مسبوق بالتصوُّر.

فلهذا قدم المصنف حد الألفاظ المترادفة، ثم تكلـم بعـد ذلـك فـى أحكامهـا، فقـال: «الألفاظ المترادفة هى: الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحـد، باعتبـار واحـد» (١): أمـا قوله: «الألفاظ» فهو جنس للمترادفات والمتباينات من الألفاظ.

---

(١) البحر المحيط للزركشى ١٠٥/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢٤/١، التمهيد للأسنوى ص١٦١، نهاية السول له ١٠٤/٢، منهاج العقـول للبدخشى ٢٨٦/١، غاية الوصـول للشيخ زكريا الأنصارى ص٤٥، التحصيل من المحصـول للأرمـوى ٢٠٩/١، حاشـية البنـانى ٢٩٠/١، الإبهاج لابن السبكى ٢٣٨/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٩٦/٢، حاشية العطـار علـى جمع الجوامع ٣٧٩/١، التحرير لابن الهمام ص٥٦، تيسـير التحريـر ١٧٦/١، حاشـية التفتـازانى والشريف على مختصر المنتهى ١٣٤/١، إرشاد الفحول للشوكانى ص١٨، نشر البنود للشنقيطى ١١٤/١، الكوكب المنير للفتوحى ص٤١/. المختصر لابن اللحام ص(٤١).

أما قوله: «المفردة» فقد احترز به عن الحد، والرسم؛ إذا كانا لشيء واحد؛ فإنهما يدلان على ذلك الشيء قطعًا؛ مع أنهما من الألفاظ المتباينة؛ فقولنا: «المفردة» أخرجه عن التعريف؛ فإن الحد مركب تركيبًا تقييديًّا على ما بيناه فى تقسيم الألفاظ؛ فهو إذن فصل له.

وقولنا: «الدالة على معنى واحد» أخرج الألفاظ المتباينة؛ فإنها ألفاظ مفردة ليست دالَّة على معنى واحد، بل على معان مختلفة متباينة.

وقولنا: «باعتبار واحد» أخرج الألفاظ الدالة على معنى واحد، ولكن باعتبارين مختلفين؛ وذلك كـ«الصارم» و«المهند»؛ فإنهما صادقان على شيء واحد، وهو: السيف، ولكن باعتبار صفتين مختلفتين؛ فإن «الصارم» معناه: القاطع، «والمهند»: المنسوب إلى الهند. إما عملاً، أو حديدًا؛ فالقاطع والمهند من الألفاظ المتباينة، أو باعتبار الصفة، وصفة الصفة؛ [كـ«الناطق» و«الفصيح»][1]، فهما صادقان على شيء واحد، وهو: اللسان؛ لكنه باعتبارين مختلفين؛ لكون[2] أحدهما صفة، والآخر صفة الصفة؛ فهما إذن من الألفاظ المتباينة.

فالجنس: الألفاظ، وما بعده مميز لها عن سائر الألفاظ غير المترادفة؛ فهو إذن فصل. هذا شرح التعريف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أن القيد الأول؛ وهو قوله: «الدالة على معنى واحد» كاف فى الاحتراز عن الموضوع للصفة، والموضوع للذات؛ وذلك لأنهما ما دلا على معنى واحد، بل دَلاَّ على معنيين؛ ضرورة كون الذات معنًى، والصفة معنى آخر.

وكذلك: الكلام فى الصفة، وصفه الصفة؛ فلا حاجة إلى قوله: «باعتبار واحد»؛ للاحتراز. نعم: لو قيل: «يفيد زيادة الإيضاح» - كان حسنًا.

لا يقال: «لا حاجة إلى اعتبار قيد الإفراد؛ فإن قولنا: «خمسة: نصف العشرة»، «وعشرة: إلا خمسة» ألفاظ مترادفة، مع أنها ليست مفردة بأسرها؛ لأنا نمنع أنها مترادفة، وهذا اصطلاح أصولى، وليس للغوى فيه نص يخالفه، ولو كان له فيه نص، لا يوجب ذلك فساد هذا الاصطلاح؛ إذ لا مناقشة فى الاصطلاحات. ويلزم هذا القائل إذا لم

---

(١) فى الأصول: كـ«الفصيح» و«الناطق».

(٢) فى «ب»: يكون.

يعتبر فى الحد قيد الإفراد - كون الحد، والرسم[(١)] من الأسماء المترادفة؛ ويمكنه الانفصال بالتفصيل فى الأول، والإجمال فى الثانى. ثم اعلم: أن الفرق بين المترادف [١٠٦/ب] والمؤكِّد: أن أحد المترادفين يفيد عين فائدة الآخر، من غير تفاوت أصلاً. وأما المؤكِّد: فإنه [لا] يفيد عين فائدة المؤكَّد، بل يفيد تقويته. والفرق بينه، وبين التابع؛ كقولنا: «شيطان ليطان»: أن التابع وحده لا يفيد، بل شرط كونه مفيدًا تقدم الأول عليه.

فلو قال قائل ابتداء: «ليطان» مثلاً، أو «نائع»[(٢)] - لما أفاد معنى؛ لعدم الوضع - مفيدًا استقلالاً.

ومن الناس من غلط فى نحو: «عطشان نطشان» فى الحد مع الرسم [(٣)] وتوهم أنها من الألفاظ المترادفة، وهذا باطل؛ لأن «نطشان» [(٤)] لا يستقل بالإفادة، وأما الحد والمحدود: فهو قول من قال: إنه لا معنى للحد إلا تبديل لفظ بلفظ آخر؛ وهذا فاسد؛ لما قرر فى «علم المنطق» من قاعدة الحدود والرسوم، وأن الحد التام مركب من الجنس والفصل، والرسم التام من الجنس والخاصَّة؛ فهما يدلان على شيئين. وأما الاسم، فلا دلالة له إلا على شىء واحد.

نعم: ما ذكره فى البسائط واضح؛ فحد الشىء البسيط، ورسمه [(٥)] - من الألفاظ المترادفة؛ ولا معنى للحدود والرسوم فى البسائط إلا تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح منه فى الدلالة؛ وذلك بالنسبة والإضافة. وقد يكون لفظ مشهور متداول فى إقليم من الأقاليم، أو أمة من الأمم، ومرادفه [(٦)] أخفى فى غير تلك الأقاليم والأمم [(٧)]؛ فيصير الأجلى شرحًا للأخفى، وقد ينعكس ذلك باختلاف البقاع والأمم.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا الأَحْكَامُ: فَفِيهَا مَسَائِلُ:

الْمَسْأَلَةُ الأُولَى: فِى إِثْبَاتِهِ: مِنَ النَّاسِ مَنْ أَنْكَرَهُ؛ وَزَعَمَ أَنَّ الَّذِى يُظَنُّ أَنَّهُ مِنَ الْمُتَرَادِفَاتِ - فَهُوَ مِنَ الْمُتَبَايِنَاتِ الَّتِى تَكُونُ لِتَبَايُنِ الصِّفَاتِ، أَوْ لِتَبَايُنِ الْمَوْصُوفِ مَعَ الصِّفَاتِ.

---

(١) فى «ب»، «جـ»: الاسم.

(٢) أى: فى قولنا: «جائع نائع».

(٣) فى «ب»، «جـ»: الاسم.

(٤) فى «جـ»: عطشان.

(٥) فى «ب»، «جـ»: اسمه.

(٦) فى «ب»، «جـ»: مرادفته.

(٧) فى «ب»، «جـ»: الأمة.

وَالْكَلامُ مَعَهُمْ: إِمَّا فِي الْجَوَازِ؛ وَهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ فِي الْوُقُوعِ، وَهُوَ: إِمَّا فِي لُغَتَيْنِ، وَهُوَ أَيْضًا مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ فِي لُغَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهُوَ مِثْلُ: «الأَسَدِ وَاللَّيْثِ» وَ«الْحِنْطَةِ وَالْقَمْحِ»، وَالتَّعَسُّفَاتُ الَّتِي يَذْكُرُهَا الاشْتِقَاقِيُّونَ فِي دَفْعِ ذَلِكَ مِمَّا لا يَشْهَدُ بِصِحَّتِهَا عَقْلٌ وَلاَ نَقْلٌ؛ فَوَجَبَ تَرْكُهَا عَلَيْهِمْ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن من الناس من أنكر الترادف، وقال: «ليس في الألفاظ شيء من المترادفات»(١). وينبغي أن يحمل كلام المنكر [للترادف] على منع

---

(١) قال التاج السبكي في شرح المنهاج: ذهب بعض الناس إلى إنكار الترادف في اللغة العربية، وزعم أن كل ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات، كما في الإنسان والبشر؛ فإن الأول موضوع له باعتبار النسيان، أو باعتبار أنه يُؤْنِس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة. وكذا الْخَنْدَريس والعُقَار؛ فإن الأول باعتبار العتق، والثاني باعتبار عَقْر الدَّنِّ لشِدَّتِها. وتكلَّفَ لأكثر المترادفات بمثل هذا المقال العجيب.
قال التاج: وقد اختار هذا المذهب أبو الحسين أحمد بن فارس في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة والعربية وسنن العرب وكلامها، ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب.
قال: وهذا الكتاب كَتَبَ منه ابن الصلاح نُكَتًا منها هذه. وعلقت أنا ذلك من خط ابن الصلاح. انتهى. قلت: قد رأيت نسخة من هذا الكتاب مقروءة على المصنف، وعليها خطه، وقد نقلتُ غالبَ ما فيه في هذا الكتاب.
وعبارته في هذه المسألة: يُسَمَّى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة؛ نحو السيف والمهنَّد والْحُسَام. والذي نقوله في هذا أن الاسم واحد وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى. وقد خالف في ذلك قوم؛ فزعموا أنها وإن اختلفت ألفاظها فإنها ترجع إلى معنى واحد، وذلك قولنا: سيف وعضْب وحسام.
وقال آخرون: ليس منها اسم ولا صفة إلا ومعناه غير معنى الآخر. قالوا: وكذلك الأفعال نحو مضى وذهب وانطلق، وقعد وجلس، ورقد ونام وهجع؛ قالوا: ففي قعد معنى ليس في جلس، وكذلك القول فيما سواه، وبهذا نقول؛ وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب
واحتج أصحاب المقالة الأولى بأنه لو كان لكل لفظة معنى غير معنى الأخرى لما أمكن أن نعبِّر عن شيء بغير عبارة؛ وذلك أنا نقول في «لا ريب فيه»: لا شك فيه؛ فلو كان الريب غير الشك لكانت العبارة عن معنى الريب بالشك خطأ؛ فلما عُبِّرَ بهذا عن هذا عُلِم أن المعنى واحد. قالوا: وإنما يأتي الشاعر بالاسمين المختلفين للمعنى الواحد في مكان واحد؛ تأكيدًا ومبالغة؛ كقوله:

وهند أتى من دونها النَّأي والبعد

قالوا: فالنَّأْيُ هو البعد. ونحن نقول: إن في قعد معنى ليس في جلس؛ ألا ترى أنا نقول: قام ثم قعد، وأخذه المقيم والمقعد، وقعدت المرأة عن الحيض، وتقول لناس من الخوارج قعد، ثم تقول كان مضطجعًا فجلس؛ فيكون القعود عن قيام والجلوس عن حالة هي دون الجلوس؛ لأن=

.. ..

=المَجْلِسَ المرتفع، والجلوس ارتفاع عما هو دونه؛ وعلى هذا يجرى الباب كله.
وأما قولهم: إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبَّر عن الشيء بالشيء؛ فإنا نقول: إنما عبر عنه من طريق المشاكلة، ولسنا نقول: إن اللفظتين مختلفتان فيلزمنا ما قالوه؛ وإنما نقول: إن فى كل واحدة منها معنى ليس فى الأخرى. انتهى كلام ابن فارس.
وقال العلامة عز الدين بن جماعة فى شرح جمع الجوامع: حكى الشيخ القاضى أبو بكر بن العربى بسنده عن أبى على الفارسى قال: كنت بمجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسما، فتبسم أبو على وقال: ما أحفظ له إلا اسمًا واحدًا، وهو السيف. قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات؛ وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة.
وقال الشيخ عز الدين: والحاصل أن من جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى؛ فهى تشبه المترادفة فى الذات والمتباينة فى الصفات.
قال بعض المتأخرين: وينبغى أن يكون هذا قسما آخر، وسماه المتكافئة.
قال وأسماء الله تعالى وأسماء رسوله صلى الله عليه آله وسلم من هذا النوع؛ فإنك إذا قلت: إن الله غفور رحيم قدير، تطلقها دالة على الموصوف بهذه الصفات.
قال الأصفهانى: وينبغى أن يحمل كلام من مَنَعَ على مَنعِهِ فى لغة واحدة، فأما فى لغتين فلا ينكره عاقل.
فوائد: الأولى: قال أهل الأصول: لوقوع الألفاظ المترادفة سببان:
أحدهما: أن يكون من واضعين، وهو الأكثر بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان، ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر؛ وهذا مبنى على كون اللغات اصطلاحية.
والثانى: أن يكون من واضع واحد وهو الأقل؛ وله فوائد: منها: أن تكثر الوسائل – أى الطرق – إلى الإخبار عما فى النفس؛ فإنه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به؛ وقد كان بعض الأذكياء فى الزمن السالف ألثغ، فلم يحفظ عنه أنه نطق بحرف الراء، ولولا المترادفات تعينه على قصده لما قدر على ذلك.
ومنها: التوسع فى سلوك طرق الفصاحة، وأساليب البلاغة فى النظم والنثر؛ وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظ آخر السَّجْعُ والقافية والتَّجْنِيسُ والتَّرْصِيعُ، وغير ذلك من أصناف البديع، ولا يتأتى ذلك باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ.
الثانية: ذهب بعض الناس إلى أن الترادف على خلاف الأصل، والأصل هو التباين، وبه جزم البيضاوى فى منهاجه.
الثالثة: قال الإمام: قد يكون أحد المترادفين أجلى من الآخر؛ فيكون شرحًا للآخر الخفى؛ وقد ينعكس الحال بالنسبة إلى قوم دون آخرين. =

الترادف فى لغة واحدة، وأما فى لغتين، فلا ينكره عاقل أصلاً.

قال المصنف: «الكلام معهم: إما فى الجواز، أو فى الوقوع»؛ وهذا تقسيم ظاهر؛ لأن الخصم: إما أن ينكر إمكان الترادف وجوازه، ويدعى استحالته، أو يسلم جوازه عقلا، ويمنع وقوعه:

فإن أنكر جوازه، فالحجة عليه: أن إمكانه معلوم بضرورة العقل؛ فإن الممكن: ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، والترادف كذلك قطعًا؛ فهو إذن محجوج بضرورة العقل. هذا إن أنكر [١٠٧/أ] إمكانه وجوازه.

وأما إن سلم ذلك، وأنكر وقوعه: فإما أن ينكر وقوعه فى لغتين، أو فى لغة واحدة: فإن أنكر وقوعه فى لغتين، فهو - أيضًا - محجوج بضرورة العقل؛ فإن كل أحد يعلم أنه لابد فى كل لغة من لفظة دالَّة على ما يدل عليه لفظ «الماء»؛ فإنه لا استغناء لأحد من الناس - على اختلاف لغاتهم - عن الماء؛ فلابد فى كل لغة من اللفظ الدال عليه؛ وكذا الكلام فى مثله من الألفاظ. هذا هو الكلام فى لغتين.

وأما فى لغة واحدة: فالاستقراء التام يدل على ذلك؛ فلفظ «الأسد» و «الليث»، و«السهام» «والنشاب» وغير ذلك - من الألفاظ المترادفة فى اللغة العربية.

وادعى المصنف فى ذلك العلم الضرورى، ومراده بهذا الكلام: أن من استقرأ كلام العرب، وخاض فى البحث عن النظم، والنثر، والخطب -: علم، بالضرورة، بعد الاستقراء التام: أن المترادف واقع فى لغة العرب.

=قال: وزعم كثير من المتكلمين أن التحديدات كلها كذلك؛ لأنها تبديل اللفظ الخفى بلفظ أجلى منه. قال: ولعل ذلك يصحُّ فى البسائط دون المركبات.

الرابعة: قال ألكيا فى تعليقه فى الأصول: الألفاظ التى بمعنى واحد تنقسم إلى ألفاظ متواردة، وألفاظ مترادفة؛ فالمتواردة كما تسمى الخمر عقَارا وصَهْبَاء وقَهْوَة، والسبع أسدًا وليثا وضِرْغَامًا. والمترادفة هى التى يقام لفظ مقام لفظ لمعان متقاربة يجمعها معنى واحد؛ كما يقال: أصلح الفاسد، ولم الشعث، وَرَتَقَ الفتق، وشَعَبَ الصدع. انتهى. وهذا تقسيم غريب.

الخامسة: ممن ألف فى المترادف العلامة مجد الدين الفيروزآبادى صاحب القاموس، ألف فيه كتابا سماه الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف. وأفرد خلقٌ من الأئمة كتبًا فى أسماء أشياء مخصوصة؛ فألف ابن خالويه كتابا فى أسماء الأسد، وكتابا فى أسماء الحيَّة. ينظر المزهر ١/٤٠٣-٤٠٧.

ثم قال المصنف: «والتعسفات التى يذكرها الاشتقاقيون مردودة عليهم؛ إذ لا يشهد بصحتها عقل، ولا نقل».

اعلم: أن هذا الكلام يجرى مجرى الجواب عما يقوله الخصم المنكر للترادف؛ وذلك لأن منكر الترادف يسلِّم فى كل لفظ مرادف لغيره: أنه مباين له؛ ويقول[١]: أحد اللفظين للذات، والآخر للصفة، أو أحدهما للصفة، والآخر لصفة الصفة؛ وذلك محض الدعوى، فإذا طولب بالدليل على ذلك، لم يرجع فى ذلك إلى برهان أصلاً: لا عقلاً، ولا نقلاً: فلنذكر من تكلُّفات الاشتقاقيين شيئًا من الأمثلة؛ لتحصل الإحاطة بمضمون كلامهم؛ قالوا: «الخمر» «والراح» لفظان متباينان؛ فإن الأول مشتق من «الِخمَار»؛ [فإنه] يغطى[٢] العقل، والثانى من «الراحة»؛ فإن «الخمر» يوجب شربه[٣] الراحة التى هى ضد التعب. ولعل هذا الباب يقرِّب كلامهم من الصحة.

مثال آخر: قال الجمهور: «الحنطة» «والبر» «والقمح»: ألفاظ [٤] مترادفة، وليست من الألفاظ المتباينة. فأما الاشتقاقيون: فإنهم يقولون: هى من الألفاظ المتباينة؛ فلفظة «الحنطة» للذات، «والقمح» للصفة من «الإقماح»؛ وهو أن تَشُقَّ عليه، أى: هذه الحنطة يتعب عليها، والبر من البر؛ [فـ] هذه الحبة بها قوام الإنسان؛ وهذه دعاوى لا يشهد بصحتها دليل؛ فوجب ردها على قائلها.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

فِي الدَّاعِي إِلَى التَّرَادُفِ: الأَسْمَاءُ الْمُتَرَادِفَةُ: إِمَّا أَنْ تَحْصُلَ مِنْ وَاضِعٍ، أَوْ مِنْ وَاضِعَيْنِ: أَمَّا الأَوَّلُ: فَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ السَّبَبَ الأَقَلِّيَّ، وَفِيهِ سَبَبَانِ:

الأَوَّلُ: التَّسْهِيلُ وَالإِقْدَارُ عَلَى الْفَصَاحَةِ؛ لأَنَّهُ قَدْ يَمْتَنِعُ وَزْنُ الْبَيْتِ وَقَافِيَتُهُ مَعَ بَعْضِ أَسْمَاءِ الشَّيْءِ، وَيَصِحُّ مَعَ الإِسْمِ الآخَرِ، وَرُبَّمَا حَصَلَ رِعَايَةُ: السَّجْعِ، وَالْمَقْلُوبِ، وَالْمُجَنَّسِ [١٠٧/ب]، وَسَائِرِ أَصْنَافِ «الْبَدِيعِ» مَعَ بَعْضِ أَسْمَاءِ الشَّيْءِ دُونَ الْبَعْضِ.

الثَّانِي: التَّمْكِينُ مِنْ تَأْدِيَةِ الْمَقْصُودِ بِإِحْدَى الْعِبَارَتَيْنِ عِنْدَ نِسْيَانِ الأُخْرَى.

---

(١) فى «حـ»: نقول.

(٢) فى «ب»، «حـ»: يعطى.

(٣) فى «ب»، «حـ»: شربة.

(٤) فى «حـ»: من ألفاظ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ السَّبَبَ الأَكْثَرِيَّ، وَهُوَ: اصْطِلاحُ إِحْدَى الْقَبِيلَتَيْنِ عَلَى اسْمٍ؛ لِشَيْءٍ غَيْرِ الَّذِي اصْطَلَحَتِ الْقَبِيلَةُ الأُخْرَى عَلَيْهِ، ثُمَّ اشْتِهَارُ الْوَضْعَيْنِ بَعْدَ ذَلِكَ. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: الأَصْلُ عَدَمُ التَّرَادُفِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ يُخِلُّ بِالفَهْمِ التَّامِّ؛ لاِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْمَعْلُومُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَخَاطِبَيْنِ- غَيْرَ الاِسْمِ الَّذِي يَعْلَمُهُ الآخَرُ؛ فَعِنْدَ التَّخَاطُبِ: لا يَعْلَمُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُرَادَ الآخَرِ؛ فَيَحْتَاجُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى حِفْظِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ؛ حَذَرًا عَنْ هَذَا الْمَحْذُورِ؛ فَتَزْدَادُ الْمَشَقَّةُ.

الثَّانِي: أَنَّهُ يَتَضَمَّنُ تَعْرِيفَ الْمُعَرَّفِ؛ وَهُوَ خِلافُ الأَصْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله- أن المقصود فى هذه المسألة بيان الداعى الحامل على وضع الألفاظ المترادفة؛ فنقول: الألفاظ المترادفة: إما أن تحصل بوضع واضع واحد، أو بوضع واضعين:

أما الأول: فالأشبه أنه السبب الأقلى، وفيه مصلحتان:

إحداهما: تسهيل سلوك طريق الفصاحة، والاقتدار على أساليب البلاغة فى النظم والنثر.

ووجه ذلك: أن اللفظة الواحدة قد تكون فصيحة عذبة، ومرادفها يخالفها فى الفصاحة والعذوبة، وقد يكون اللفظ الواحد يتأتى استعماله بالسمع دون مرادفه، وكذا الكلام فى سائر أنواع البديع؛ فقد يتأتى بأخف اللفظين المترادفين دون الآخر.

وأما النظم: فاعلم: أن الناظم يحتاج إلى ما يحتاج إليه صاحب النثر من ملابسة الألفاظ، وعذوبتها، ولطفها، وفصاحتها، وتزداد حاجته عن صاحب النثر؛ لوجوب مراعاة الوزن والقافية فى الشعر دون غيره؛ فقد يتأتى ذلك باستعمال أحد اللفظين المترادفين دون الآخر.

فقد تبين وجه حاجة صاحب النظم، والنثر، والخطب: إلى الألفاظ المترادفة فهذا هو السبب الواحد[١] الداعى إلى وضع الألفاظ المفردة [٢].

---

(١) أى: الأوَّل.

(٢) فى «ب»:المقررة.

السبب الثاني: التمكن من التعبير عن المعنى الواحد بعبارتين مترادفتين؛ وهذه أيضًا مصلحة حسية؛ فإنه مهما كانت طرق التعبير عن المعنى الواحد أكثر، كان تمكن الإنسان من التعبير أكثر.

هذا هو الأول الأقلي.

وأما الثاني - وهو السبب الأكثري -: وذلك بأن تصطلح إحدى القبيلتين على وضع لفظ بإزاء معنى من المعاني، وتصطلح الأخرى على وضع لفظ آخر بإزاء ذلك المعنى بعينه، كـ «الليث»، «والأسد»، ثم يشيع الوضعان، ويشتهر كل واحد منهما من الألفاظ المترادفة.

تنبيه: اعلم: أنه ذكر من فوائد الألفاظ المترادفة: أنه يتأتى باستعمالها مراعاة صناعة [١٠٨/أ] البديع، وذكر من جملة أنواع البديع: المقلوب، والمجنّس، والسجع. أما السجع: فظاهر. وأما المقلوب، والمجنس: فلابد من بيانهما على سبيل الإيجاز، فنقول:

المقلوب على أنواع: منها: مقلوب بعض، ومنها: مقلوب كل، ومنها: مقلوب مشتق.

مثال الأول: «الدنيا حيَّة ليِّنٌ مسُّها؛ قاتل سمها»، وقولهم: «انتقلنا من الأكوان؛ إلى الأكوار».

مثال الثاني: الحتف والفتح، والبرد والدرب.

مثال الثالث: ساكن كاسٍ؛ ومنه: [مجزوء الرجز]:

آسِ امْرَأً إِذَا عَرَا وَارْعَ إِذَا الْمَرْءُ أَسَا

أما التجنيس: فمنه [١] التام؛ كقول الشاعر [الكامل]:

لِشُئُونِ عَيْنِي فِي الْبُكَاءِ شُئُونُ

ومنه الناقص: كقولهم: «جبة[٢] البرد جنة البرد»، وقولهم: «الزندقة شَرَكُ الشِّرْكِ». ولفظ «البديع»: اسم لمحاسن الكلام؛ كالترصيع، والتجنيس، وغيرهما؛ وضع هذا اللفظ بإزاء ما ذكرنا- ابن المعتز[٣]؛ نقل ذلك ابن أبي الإصبع[٤]؛ [و] ذكره في كتابه المسمى

---

(١) في «ب»: منع.

(٢) في «جـ»: جنة.

(٣) عبد الله بن محمد المعتز بالله بن المتوكل بن المعتصم بن الرشيد العباسي: أبو العباس: الشاعر=

بـ«تحرير التحبير». ثم اعلم. أن من الناس من قال: الترادف على خلاف الأصل؛ والدليل عليه وجهان:

الأول: أن وضعها يتضمن زيادة المشقة، والظاهر من حال الواضع الاحتراز عنها.

بيان الأول: أن أحد المتخاطبين قد يعلم معنى أحد اللفظين المترادفين، ويفهمه منه عند التخاطب، وقد لا يعلم أن اللفظة الأخرى موضوعة بإزاء ذلك المعنى بعينه؛ فيختل الفهم إذا [١] سمع ذلك اللفظ الآخر.

ولا تندفع هذه المفسدة إلا بحفظ جميع الألفاظ المترادفة، وفى ذلك زيادة المشقة.

بيان الثاني: ظاهر.

ويلزم من هاتين المقدمتين كون المترادف على خلاف الأصل.

الوجه الثاني: أن المعنى الواحد قد حصل تعريفه بوضع لفظ واحد بإزائه؛ فلو وضع له لفظ ثان، يلزم تعريف المعرف؛ وهو باطل.

واعلم: أن كل واحد من هذين الوجهين إنما ينفي الترادف الحاصل بوضع واضع واحد، ولا ينفي الترادف الحاصل بوضع واضعين؛ وهذا ظاهر.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «**الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ**:

فِي أَنَّهُ، هَلْ تَجِبُ صِحَّةُ إِقَامَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَرَادِفَيْنِ مُقَامَ الآخَرِ أَمْ لا؟ الأَظْهَرُ - فِي أَوَّلِ النَّظَرِ - ذَلِكَ؛ لأَنَّ الْمُتَرَادِفَيْنِ لابُدَّ وَأَنْ يُفِيدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَيْنَ فَائِدَةِ الآخَرِ،

=المبدع، خليفة يوم وليلة ولد فى بغداد سنة ٢٤٧هـ، أولع بالأدب فكان يقصد فصحاء الأعراب ويأخذ عنهم، وصنف كتبًا منها: «الزهر والرياض»، «والبديع»، «والآداب»، «والجامع فى الغناء»، وغيرها من الكتب توفى عام ٢٩٦هـ.

ينظر: الأغاني: ١٠:٣٧٤، ابن خلكان ١:٢٥٨، تاريخ بغداد ١٠:٩٥، فوات الوفيات ١:٢٤١ مفتاح السعادة ١:١٩٩، الأعلام ٤/١١٨-١١٩

(٤) هو عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن أبي الإصبع العدواني. البغداى ثم المصرى، شاعر من العلماء بالأدب، ولد سنة ٥٩٥هـ بـ«مصر»، له تصانيف حسنة؛ منها «بديع القرآن»، و«تحرير التحبير»، و«الخواطر السوانح فى كشف أسرار الفواتح»، و«المختارات»، و«البرهان» فى إعجاز القرآن». توفى بـ«مصر» عام ٦٥٤هـ. ينظر: فوات الوفيات ١:٢٩٤، النجوم الزاهرة ٧:٣٧، الأعلام للزركلى ٤/٣٠

(١) فى «ب»: إذ.

فَالْمَعْنَى لَمَّا صَحَّ أَنْ يُضَمَّ إِلَى مَعْنى، حِينَمَا يَكُونُ مَدْلُولاً لأَحَدِ اللَّفْظَيْنِ- لاَ بُدَّ وَأَنْ يَبْقَى بِتِلْكَ الصِّفَةِ، حَالَ كَوْنِهِ مَدْلُولاً لِلَّفْظِ الثَّانِى؛ لأَنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ مِنْ عَوَارِضِ الْمَعَانِى، لاَ مِنْ عَوَارِضِ الأَلْفَاظِ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ؛ لأَنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ قَدْ تَكُونُ مِنْ عَوَارِضِ الأَلْفَاظِ؛ لأَنَّ الْمَعْنَى الَّذِى يُعَبَّرُ عَنْهُ فِى «الْعَرَبِيَّةِ» بِلَفْظِ «مِنْ» - يُعَبَّرُ عَنْهُ فِى «الْفَارِسِيَّةِ» بِلَفْظٍ آخَرَ؛ فَإِذَا قُلْتَ: «خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ»- اسْتَقَامَ الْكَلاَمُ؛ وَلَوْ أُبْدِلَتْ صِيغَةُ [١٠٨/ب] «مِنْ» - وَحْدَهَا - بِمُرَادِفِهَا مِنَ الْفَارِسِيَّةِ -: لَمْ يَجُزْ؛ فَهَذَا الامْتِنَاعُ مَا جَاءَ مِنْ قِبَلِ الْمَعَانِى، بَلْ مِنْ قِبَلِ الأَلْفَاظِ.

وَإِذَا عُقِلَ ذَلِكَ فِى لُغَتَيْنِ، فَلِمَ لاَ يَجُوزُ مِثْلُهُ فِى لُغَةٍ وَاحِدَةٍ؟!

الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

إِذَا كَانَ أَحَدُ الْمُتَرَادِفَيْنِ، أَظْهَرَ- كَانَ الْجَلِيُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْخَفِيِّ، شَرْحًا لَهُ، وَرُبَّمَا انْعَكَسَ الأَمْرُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى قَوْمٍ آخَرِينَ. وَزَعَمَ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ: أَنَّهُ لا مَعْنَى لِـ«الْحَدِّ» إِلاَّ ذَلِكَ؛ فَقَالُوا: «الْحَدُّ»: تَبْدِيلُ لَفْظٍ خَفِيٍّ بِلَفْظٍ أَوْضَحَ مِنْهُ؛ تَفْهِيمًا لِلسَّائِلِ. وَلَيْسَ الأَمْرُ كَمَا ذَكَرُوهُ عَلَى الإِطْلاَقِ، بَلِ الْمَاهِيَّةُ الْمُفْرَدَةُ، إِذَا حَاوَلْنَا تَعْرِيفَهَا بِدَلاَلَةِ الْمُطَابَقَةِ - لَمْ يَكُنْ إِلاَّ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِى ذَكَرُوهُ.

الشرح: اعلم- وفقك الله- أن من أحكام الألفاظ المترادفة أنه يجوز إقامة كل واحد منهما مقام الآخر؛ فيجوز أن نقول: هذا قمح جيد، ويجوز أن نقول: هذه حنطة جيدة.

والدليل عليه: أن صحة ضم الألفاظ بعضها إلى بعض- تابعة لصحة ضم المعانى بعضها إلى بعض؛ ألا ترى أنه يجوز أن يقال: الإنسان حيوان ناطق، ويقال: البشر حيوان ناطق، ولا يجوز أن يقال: الفرس حيوان ناطق؟![1]. فعلم: أن صحة انضمام الألفاظ بعضها إلى بعض تابعة لصحة ضم المعانى بعضها إلى بعض، بل هى من اللوازم؛ وذلك لأنه لا فرق بين المعنى المدلول عليه بأحد اللفظين المترادفين، وبينه إذا كان مدلولاً عليه باللفظ الآخر المرادف للأول، ولا حجر فى التركيبات أصلاً. هذا هو الحق.

قال المصنِّف: «إن ذلك غير واجب»؛ وينبغى أن يفهم من لفظ «الوجوب» - ههنا -:

---

(١) سقط فى «جـ».

اللزوم، بمعنى: أن من لوازم صحة انضمام المعانى صحة انضمام الألفاظ الدالة عليها؛ على ما بينا. و«الوجوب» بتفسير آخر غير هذا - لا معنى له ههنا. فإذا عرفت ذلك، فقد اختار المصنف: أن جواز تبديل أحد المترادفين بالآخر - غير لازم؛ قال: «وذلك لأن صحة الضم قد تكون من خواص الألفاظ»؛ واحتج عليه بأنه يجوز أن يقال: «خرجت من الدار». فلو أبدل «من» بمرادفها من الفارسية، فقيل: «خرجت آز دار» - لا يجوز؛ وكذلك: لو أبدل «الله أكبر» بمرادفها من الفارسية، فقيل: «خداى أكبر» - لا يجوز. وإذا كان الأمر كذلك فى لغتين، فلم لا يجوز ذلك فى لغة واحدة؟!

واعلم: أن هذا الكلام يصح أن يكون معارضة فى الحكم بطريق القياس؛ ووجهه ظاهر، وأما بـ[غير] طريق القياس: فلا توجه له أصلاً، ولا ورود؛ فافهم ذلك. والجواب عنه: أنَّا نمنع عدم الجواز فيما ذكره، بل ذلك جائز إذا كان السامع المخاطب عارفًا باللغتين جميعًا.

ولئن سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم عدم الجواز فى لغة واحدة، والفرق بينهما [١٠٩/أ] ظاهر؛ وذلك لما فيه من تخليط إحدى اللغتين بالأخرى؛ [و] هذا المعنى معدوم فى اللغة الواحدة.

وأما المسألة الرابعة: فحاصلها يعود إلى أن أحد اللفظين المترادفين إذا كان مشهورًا عند قوم، واللفظ الآخر المرادف له غير مشهور عندهم - فإنه يصير المشهور شرحًا لما ليس بمشهور شهرته.

ثم قال: زعم كثير من المتكلمين أنه لا معنى للحد إلا تبديل لفظ بلفظ آخر أجلى وأوضح من الأول؛ وهذا إنما يصح فى الماهيات البسيطة، إذ لا جنْس لها، ولا فصل؛ فإنه لا يتصور تعريفها إلا كذلك، وأما المركب المعلوم أجزاؤه، فلا.

تنبيه: اعلم: أن من الناس من قال: التعريف الحقيقى للماهيات؛ بسيطةً كانت أو مركبةً - متعذر جدًّا. ومنهم من قال: هو مقيس جدًّا. ومنهم من قال: إن أريد تعريف الماهيات الطبيعية الواقعة فى الأعيان - فذلك متعذر؛ وذلك لتوقف تعريفها على معرفة الأجزاء المشتركة بين الماهيات، ومعرفة الأجزاء غير المشتركة بينها؛ فلا يتأتى تعريف الماهية تعريفًا حقيقيًا، إلا إذا عُرِفَتِ الأجناس والفصول كلها؛ وذلك متعذر.

وإن أريد تعريف الماهية المعقولة، فذلك متيسر كل [التيسر] (١). وتحقيق الحق في ذلك في «علم المنطق»؛ فليطلب منه.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

فِي التَّأْكِيدِ، وَأَحْكَامِهِ، وَفِيهِ أَبْحَاثٌ:

الأَوَّلُ: التَّأْكِيدُ هُوَ: اللَّفظُ الْمَوْضُوعُ لِتَقْوِيَةِ مَا يُفْهَمُ مِنْ لَفْظٍ آخرَ.

الثَّانِي: الشَّيْءُ: إِمَّا أَنْ يُؤَكَّدَ بنفسِهِ، أَوْ بغَيْرِهِ:

فَالأَوَّلُ: كَقَوْلِهِ ﷺ: «وا للهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا، وَا للهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا، وا للهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا». وَالثَّانِي: عَلَى ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ: فَإِنَّ لَفْظَةَ «التَّأْكِيدِ»: إِمَّا أَنْ يَخْتَصَّ بهَا الْمُفْرَدُ، وَهُوَ: لَفْظُ «النَّفْسِ والعَيْنِ»، أَوِ الْمُثَنَّى، وَهُوَ: «كِلا وَكِلْتَا»، أَوِ الْجَمْعُ، وَهُوَ: «أَجْمَعُونَ، أَكْتَعُونَ، أَبْصَعُونَ»، وَ«الْكُلُّ»، وَهُوَ أُمُّ الْبَابِ، وَقَدْ يَكُونُ دَاخِلاً عَلَى الْجُمَلِ مُقَدَّمًا عَلَيْهَا؛ كَصِيغَةِ «إِنَّ» وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا.

الثَّالِثُ: فِي حُسْنِ اسْتِعْمالِهِ، وَالْخِلافُ فِيهِ مَعَ الْمَلاحِدَةِ الطَّاعِنِينَ فِي الْقُرْآنِ. وَالنِّزَاعُ: إِمَّا أَنْ يَقَعَ فِي جَوَازِهِ عَقْلاً، أَوْ فِي وُقُوعِهِ: أَمَّا الْجَوَازُ: فَهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ؛ لأَنَّ التَّأْكِيدَ يَدُلُّ عَلَى شِدَّةِ اهْتِمَامِ الْقَائِلِ بِذَلِكَ الْكَلامِ. وَأَمَّا الْوُقُوعُ: فَاسْتِقْرَاءُ اللُّغَاتِ بِأَسْرِهَا يَدُلُّ عَلَيْهِ. وَاعْلَمْ: أَنَّ التَّأْكِيدَ - وَإِنْ كَانَ حَسَنًا - إِلاَّ أَنَّهُ مَتَى أَمْكَنَ حَمْلُ الْكَلامِ عَلَى فَائِدَةٍ زَائِدَةٍ -: وَجَبَ صَرْفُهُ إِلَيْهَا.

الرَّابِعُ: فِي فَوَائِدِ التَّأْكِيدِ؛ وَسَيَأْتِي - إِنْ شَاءَ ا للهُ تَعَالَى- ذِكْرُهَا فِي «بَابِ الْعُمُومِ»؛ عِنْدَ اسْتِدْلالِ «الْوَاقِفِيَّةِ» بِحُسْنِ التَّأْكِيدِ عَلَى الاشْتِرَاكِ، وَا للهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك ا لله تعالى - أن ههنا أمورًا ثلاثة متغايرة؛ الأول: التأكيد، والثاني: المؤكِّد. والثالث: المؤكَّد، والتغاير(٢) بين المفهومات الثلاثة بَيِّنٌ [١٠٩/ب]: فالتأكيد: هو التقوية، والمؤكِّد: هو الشخص المستعمل [لصيغة التأكيد] (٣)، ويقال على اللفظ المستعمل للتأكيد، والموكَّد: هو المعنى المقصود تقويته.

---

(١) في «ب»: المتيسر.

(٢) في «حـ»: والتقارير.

(٣) في «حـ»: للتأكيد.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: قول المصنف: «التأكيد هو: اللفظ الموضوع للتقوية» ليس بحد؛ لما بينا أن ذلك هو التقوية، وذلك ليس بلفظ أصلاً.

وفيه نظر آخر: وبيان ذلك: أنه يخرج عن الحد مثل قوله: «وا لله لأغزون قريشًا، وا لله لأغزون قريشًا»؛ لأن هذه القضية ما وضعت للتأكيد، بل هي قضية إنشائية وضعًا، إلا أنه قصد بتكرارها التأكيد؛ فقول المصنف: «اللفظ الموضوع للتقوية» يخرجه.

وقد ذكر صاحب «الحاصل» حدا آخر مثل ما ذكره المصنِّف؛ فإنه قال: «التأكيد: هو تقوية ما فهم من اللفظ الأول بلفظ ثان مستقل بالدلالة»؛ ليخرج عنه التابع؛ فيدخل تحت ذلك جميع أنواع التأكيد على اختلافها، ولا يرد على هذا قوله تعالى: **﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِيثَاقَهُم﴾** [النساء: ١٥٥] **﴿وكَفَى با لله شَهِيدًا﴾** [الفتح: ٢٨]؛ لدخولها تحت الحد المذكور؛ لأن «ما» و«الباء» أقيما مقام إعادة الجملتين، وإعادة الجملتين داخلة تحت الحد.

ثم قال المصنِّف: «الثاني – أي: من أبحاث التأكيد –: أنه على ثلاثة أقسام؛ وذلك لأن الشيء إما أن يؤكد بنفسه، أو بغيره»، وعنى بقوله: «تأكيد الشيء بنفسه»: إعادة اللفظ الإنشائي؛ كقوله: «لأغزون قريشًا» ثلاثا.

وأما تأكيد الشيء بغيره: فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه: إما أن يختص به المفرد، أو المثنى، أو المجموع، وأمثلة الثلاثة ظاهرة مذكورة في المتن.

ومن جملة المؤكِّدات: «إن»؛ وهي داخلة على الجمل للتأكيد، والحد المذكور تناوله. الثالث – من أبحاث التأكيد –: في حسن استعماله، والخلاف مع الملاحدة الطاعنين(١) في القرآن؛ والخلاف – أيضًا – في الجواز عقلا؛ فالمخالف محجوج ببديهة العقل، أو في الوقوع، وهو – أيضًا – محجوج باستقراء سائر اللغات؛ فإن التأكيد واقع في جميع اللغات على اختلافها.

والمراد بـ«الضرورة» المذكورة ههنا: ما يحصل من العلم بالشيء بعد الاستقراء التام، ولا شك في حصوله.

ثم اعلم: أن التأكيد– وإن كان حسنًا – إلا أنه: متى أمكن حمل اللفظ على فائدة زائدة على التأكيد– كان أولى؛ ليكون أشمل على الفوائد.

---

(١) في «جـ»: الطاغين.

وأما فائدة التأكيد، فستأتى فى «باب العموم والخصوص» إن شاء الله تعالى.

* * *

الباب الخامس
فى الاشتراك

قَالَ الْمُصَنِّفُ: اللَّفْظُ الْمُشْتَرَكُ هُوَ: «اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، وَضْعًا أَوَّلاً؛ مِنْ حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ»:

فَقَوْلُنَا: «الْمَوْضُوعُ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ»: احْتَرَزْنَا بِهِ عَنِ الأَسْمَاءِ الْمُفْرَدَةِ.

وَقَوْلُنَا: «وَضْعًا أَوَّلاً»: احْتَرَزْنَا بِهِ عَمَّا يَدُلُّ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحَقِيقَةِ، وَعَلَى غَيْرِهِ بِالْمَجَازِ.

وَقَوْلُنَا: «مِنْ حَيْثُ هُمَا كَذَلِكَ»: احْتَرَزْنَا بِهِ عَنِ اللَّفْظِ «الْمُتَوَاطِئِ»؛ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْمَاهِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةَ، لَكِنْ لاَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُخْتَلِفَةٌ، بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُشْتَرِكَةٌ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف عقد هذا الباب فى بيان اللفظ المشترك وأحكامه، ثم قدم الكلام فى حده على سائر الأبحاث؛ لما عرف غير مرة أن التصديق مسبوق بالتصوُّر.

فقال: «اللفظ المشترك هو: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين...» [1]: فقولنا:

---

(١) حدَّه أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة؛ واختلف الناس فيه؛ فالأكثرون على أنه ممكن الوقوع؛ لجواز أن يقع إما من واضعين، بأن يضع أحدهما لفظا لمعنى، ثم يضعه الآخر لمعنى آخر، ويشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين فى إفادته المعنيين؛ وهذا على أن اللغات غير توقيفية؛ وإما من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سببًا للمفسدة، كما روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه- وقد سأله رجل عن النبى- ﷺ - وقت ذهابهما إلى الغار: من هذا؟ قال: رجل يهدينى السبيل.
والأكثرون أيضا على أنه واقع لنقل أهل اللغة ذلك فى كثير من الألفاظ. ومن الناس من أوجب وقوعه - قال: لأن المعانى غير متناهية والألفاظ متناهية، فإذا وزع لزم الاشتراك.
وذهب بعضهم إلى أن الاشتراك أغلب- قال: لأن الحروف بأسرها مشتركة بشهادة النحاة، والأفعال الماضية مشتركة بين الخبر والدعاء؛ والمضارع كذلك، وهو أيضًا مشترك بين الحال والاستقبال، والأسماء كثير فيها الاشتراك؛ فإذا ضممناها إلى قسمى الحروف والأفعال كان=

«اللفظ» جنس مقيد متناول للمهمل والمستعمل الدال على معنى واحد، والدال على معنيين فصاعدًا.

وقولنا: «الموضوع» فصل له عن المهمل.

وقولنا: «لحقيقتين» فصل له عن اللفظ الموضوع لمعنى واحد؛ وهو المسمى بـ «المفرد» فى مقابلة المشترك؛ كـ «المفرد» فى مقابلة «المركب».

وقولنا: «أو أكثر» يتناول الموضوع لمعنيين فقط، والموضوع لمعان كثيرة مختلفة الحقائق.

وقولنا: «وضعًا أولاً» ليخرج اللفظ الدالّ على معنيين، ولكن دلالته على أحدهما بالحقيقة، وعلى الآخر بالمجاز.

وقولنا: «من حيث هما مختلفان» احترزنا به عن الألفاظ المتواطئة؛ فإنها تتناول الماهيات المختلفة لا من حيث هى [1] مختلفة، بل من حيث هى مشتركة فى معنى واحد؛ وفيه نظر؛ وبيانه من وجوه:

الأول: هو أنه لا حاجة إلى قوله مختلفتين؛ لأنه يستحيل تماثل حقيقتين؛ فلا حاجة إلى الاحتراز.

الثانى: أنه لا حاجة إلى قوله: «وضعًا أولاً»؛ وذلك لأنه خرج المجاز عن الحد بقوله: «الموضوع لحقيقتين»؛ ضرورة أن المجاز غير موضوع، والوضع المشروط فى المجاز على رأى بعضهم هو استعمال العرب ذلك النوع، أو ذلك الجنس من المجاز؛ فذلك الوضع لا

=الاشتراك أغلب. ورُدَّ بأن أغلب الألفاظ الأسماء والاشتراك فيها قليل بالاستقراء؛ ولا خلاف أن الاشتراك على خلاف الأصل. ينظر المزهر: (١/٣٦٩، ٣٧٠)، البحر المحيط للزركشى ١٢٢/٢، سلاسل الذهب له ص١٧٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢٠/١، نهاية السول للأسنوى ١١٤/٢، زوائد الأصول له ص٢١٤، منهاج العقول للبدخشى ٢٩٧/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص٤٨، التحصيل من المحصول للأرموى ٢١٢/١، حاشية البنانى ٢٩٢/١، الإبهاج لابن السبكى ٢٤٨/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١٠٠/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٨٤/١، التحرير لابن الهمام ٨١، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١٨١/١-١٨٥، كشف الأسرار للنسفى ١٩٩/١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١٣٤/١، نسمات الأسحار لابن عابدين ص٨٥، ميزان الأصول للسمرقندى ٤٩١/١، إرشاد الفحول للشوكانى ص١٩، نشر البنود ١١٨/١، الكوكب المنير للفتوحى ص٤٣، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢١٣/١.

(١) فى «جـ»: إنها.

يتناول هذا الوضع إن قلنا باشتراطه، وإن قلنا بعدم اشتراطه، فالوهم مندفع.

قوله: «والوضع» فيه نظر؛ فإن استعمال العرب المشروط عند بعضهم - أمر زائد على الوضع على القول بأن المجاز موضوع؛ لأنه على هذا القول موضوع بالوضع النوعى التابع لوضع الحقائق شخصيًّا أو نوعيًّا، ثم إنه هل يشترط استعمال العرب لذلك المجاز، أو لا؟ قيل: باشتراطه.

الثالث: أنه لا حاجة إلى قوله: «من حيث هما كذلك»؛ فإن الألفاظ المتواطئة لا تتناول الماهيات المختلفة أصلاً، بل صدقها على الماهيات المختلفة لوجود الحصص الموجودة فيها؛ بل صدقه عليها، وتلك الحصص متحدة بالحقيقة؛ ولهذا قيل فى «علم المنطق»: طبائع الأجناس العادية إذا جردت عن الفصول- صارت أنواعًا حقيقية؛ فلا تتناول المختلفات الحقائق أصلاً. ثم المذكور فى الحد لفظ «الموضوع» «دون المتناول».

الرابع: أنه يبطل بـ«العشرة»؛ فإنها موضوعة لاثنين وثمانية؛ وهما حقيقتان مختلفتان، أو نقول: هى موضوعة لثلاثة وسبعة، أو أربعة وستة، وهذه حقائق مختلفة؛ على ما تبين فى العلوم العقلية.

الخامس: أنه قد يكون اللفظ [١١٠/ب] موضوعًا لمعنى واحد وضعًا أولاً، ثم يستعمله أهل العرف فى معنيين على السواء استعمالاً على السواء، ويهجر الوضع الأول؛ فهذه اللفظة مشتركة بين معنيين، ولم توضع لهما وضعًا أولاً.

وكذلك: يبطل بالذى يكثر استعماله فى معنى مجازى، بحيث لا يتبادر إلى الذهن إلا هذا؛ فهذا اللفظ حقيقة فيه، ولم يوجد فيه الوضع الأول، وفى هذا الوجه نظر لا يخفى على المتأمِّل.

قال بعضهم: اللفظ المشترك: [هو] الدالُّ على معنيين مختلفين أو أكثر دلالةً على السواء؛ وهذا أيضًا ضعيف؛ لأنه يبطل بالدالِّ على معنيين مجازيين على السواء.

وقال بعضهم: اللفظ المشترك: هو الموضوع لكل واحدة من الحقيقتين فصاعدًا؛ وهذا أيضًا ضعيف؛ لأنه يبطل بالمنقول. والصواب أن يقال: اللفظ المشترك: «هو الموضوع لكل واحدة واحدة من الحقيقتين فصاعدًا وضعًا مستمرًّا»:

فلفظة «كل» للاحتراز عن لفظ «العشرة» وأمثاله؛ فإن لفظ «العشرة» وأمثاله وضعت للمجموع، ولم توضع لكل واحدة واحدة من السبعة والثلاثة، والستة والأربعة... إلى غير ذلك. وأما قولنا: «وضعًا مستمرًّا»: فقد احترزنا به عن المنقول. هذا هو حد اللفظ المشترك.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «الْمَسْأَلَةُ الأُولَى: فِي بَيَانِ إِمْكَانِهِ، وَوُجُودِهِ»:

وُجُودُ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، أَوْ مُمْتَنِعًا، أَوْ جَائِزًا، وَقَالَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الأَقْسَامِ قَائِلٌ: أَمَّا الْقَائِلُونَ بِـ«الْوُجُوبِ» - فَقَدْ احْتَجُّوا بِأَمْرَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الأَلْفَاظَ مُتَنَاهِيَةٌ، وَالْمَعَانِيَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، وَالْمُتَنَاهِي إِذَا وُزِّعَ عَلَى غَيْرِ الْمُتَنَاهِي - لَزِمَ الاشْتِرَاكُ: وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الأَلْفَاظَ مُتَنَاهِيَةٌ»؛ لأَنَّهَا مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُتَنَاهِيَةِ، وَالْمُرَكَّبُ مِنَ الْمُتَنَاهِي مُتَنَاهٍ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمَعَانِيَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ»؛ لأَنَّ الأَعْدَادَ أَحَدُ أَنْوَاعِ الْمَعَانِي، وَهِيَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ. وَأَمَّا «أَنَّ الْمُتَنَاهِيَ إِذَا وُزِّعَ عَلَى غَيْرِ الْمُتَنَاهِي - حَصَلَ الاشْتِرَاكُ» -: فَهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ الأَلْفَاظَ الْعَامَّةَ؛ كَـ«الْوُجُودِ» وَ«الشَّيْءِ» - لابُدَّ مِنْهَا فِي اللُّغَاتِ، ثُمَّ قَدْ ثَبَتَ: أَنَّ وُجُودَ كُلِّ شَيْءٍ نَفْسُ مَاهِيَّتِهِ؛ فَيَكُونُ [وُجُودُ] كُلِّ شَيْءٍ مُخَالِفًا لِوُجُودِ الآخَرِ؛ فَيَكُونُ قَوْلُ «الْمَوْجُودِ» عَلَيْهَا بِالاشْتِرَاكِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ- بَعْدَ تَسْلِيمِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ الْبَاطِلَتَيْنِ - أَنْ نَقُولَ: الأُمُورُ الَّتِي يَقْصِدُهَا الْمُسَمُّونَ بِالتَّسْمِيَةِ مُتَنَاهِيَةٌ؛ فَإِنَّهُمْ لاَ يَشْرَعُونَ فِي أَنْ يُسَمُّوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الأُمُورِ الَّتِي لاَ نِهَايَةَ لَهَا؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا لا يَخْطُرُ بِبَالِهِمْ، فَكَيْفَ يَقْصِدُونَ تَسْمِيَتَهَا؟! بَلْ لا يَقْصِدُونَ إِلاَّ إِلَى تَسْمِيَةِ أُمُورٍ مُتَنَاهِيَةٍ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا اسْمٌ مُفْرَدٌ.

وَأَيْضًا: فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الأَلْفَاظِ الْمُتَنَاهِيَةِ: إِنْ دَلَّ عَلَى مَعَانٍ مُتَنَاهِيَةٍ - لَمْ يَكُنْ جَمِيعُ الأَلْفَاظِ الْمُتَنَاهِيَةِ دالاًّ عَلَى مَعَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ لأَنَّ الْمُتَنَاهِيَ، إِذَا ضُوعِفَ مَرَّاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ - كَانَ الْكُلُّ مُتَنَاهِيًا. وَإِنْ دَلَّ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهَا أَوْ بَعْضُهَا عَلَى مَعَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ - فَالْقَوْلُ بِهِ مُكَابَرَةٌ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَا لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الأَلْفَاظَ الْعَامَّةَ ضَرُورِيَّةٌ فِي اللُّغَاتِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الْوُجُودَ غَيْرُ مُشْتَرَكٍ فِي الْمَعْنَى. وَإِنْ سَلَّمْنَا؛ لَكِنْ لِمَ لاَ يَجُوزُ اشْتِرَاكُ الْمَوْجُودَاتِ - بِأَسْرِهَا - فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ سِوَى الْوُجُودِ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِتِلْكَ اللَّفْظَةِ الْعَامَّةِ؟!

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الناس اختلفوا في وجود اللفظ المشترك في اللغة، على ثلاثة مذاهب: المذهب الأول - وهو المختار -: جوازه.

المذهب الثاني: وجوبه، بمعنى: أنه يجب ذلك الحكم لمصلحة، والحاجة العامة أن يكون في اللغات الألفاظ المشتركة.

المذهب الثالث: أنه يمتنع أن يكون فى اللغات اللفظ المشترك؛ وذلك بحكم المفسدة التى يتضمنها اللفظ المشترك. فافهم من الوجوب والامتناع ما ذكرناه لا غير.

واعلم: أن المصنف شرع أولاً فى ذكر شبهة القائل بالوجوب على التفسير المذكور، ثم بين فسادها، ويذكر شبهة القائل بالامتناع، ويجيب عنها، ثم يذكر الدليل على الجواز، وهذا عكس الواجب؛ بل الصواب أن يقال: اللفظ المشترك جائز وقوعه؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال.

ثم يذكر أدلة المخالفين، ويجاب عنها؛ وبه يثبت المدعى؛ ولكن المصنِّف اختار ذكر دليل الخصم (١)، مع الجواب عنه، قبل نصب الدليل على المدعى، ونحن - أيضًا - نسلك مسلكه؛ فنقول: احتج من قال بالوجوب بأمرين:

الأول: أن الألفاظ متناهية، والمعانى غير متناهية، والمتناهى إذا وزع على غير المتناهى، لزم الاشتراك؛ فهذه مقدمات ثلاثة لابد من تقريرها.

الأولى: أن الألفاظ متناهية؛ والدليل عليها أنها مركبة من الحروف، وهى متناهية؛ لكونها محصورة فى عدد، والمركب من المتناهى متناه.

والمقدمة الثانية: وهى أن المعانى غير متناهية؛ فالدليل عليها وجوه:

أحدها: أن الأعداد أحد أنواع المعانى جزمًا، وهى غير متناهية؛ فإنه لا يمكن الانتهاء إلى عدد إلا وثمة عدد آخر أكثر منه.

وثانيها: أنه يمكن تركيب مقدمتين ينتجان مطلوبًا، ثم يجعل ذلك المطلوب مقدمة، ويضم إليها أخرى ينتجان مطلوبًا ثانيًا، ثم يضم هذه إلى أخرى؛ فتحصل نتيجة أخرى... وهكذا إلى غير النهاية.

وثالثها: أن المعانى البسيطة: إن كانت غير متناهية، فقد حصل المطلوب، وإن كانت متناهية، فالتركيب يحدث أنواعًا لا نهاية لها، ووجود الأوجه التى لا نهاية لها بهذا الطريق؛ وبعينها استخرج المبرز من الجدليين وجوهًا لا نهاية لها على المنكرات [١١١/ب]؛ على ما بيناه فى كتاب «القواعد». وأما المقدمة الثالثة: وهى: «أن المتناهى إذا وزع على غير المتناهى، لزم الاشتراك»:

فالدليل عليها: أن الألفاظ المتناهية: إذا وزعت على المعانى غير المتناهية، على سبيل الاستيعاب - يلزم الاشتراك بالضرورة.

---

(١) فى «جـ»: الخطم.

الثاني: أن الألفاظ العامة؛ كـ «الوجود» «والشىء» - لابد منها فى اللغات؛ فإن حاجة الناس داعية إلى التعبير عن معنى «الوجود» «والشىء» جزمًا؛ فلابد أن يوضع له لفظ «الوجود»، [«والشىء»]، والموجود[1] والشىء مترادفان على رأى الأشاعرة؛ خلافا للمعتزلة؛ فإنهم قالوا: المعنى المعدوم «شىء» إذا كان ممكنا.

ثم نقول: وجود كل شىء هو عين ماهيته؛ على ما تقرر فى علم الكلام؛ [خلافا][2] للمعتزلة؛ ويلزم من ذلك أن يكون لفظ «الوجود» من الألفاظ المشتركة جزمًا.

ثم اعلم: أن الناس اختلفوا فى الوجود: فقيل: إنه طبيعة واحدة فى الواجب والممكن؛ وهذا مذهب من قال: بأن الوجود زائد على الماهية.

وقيل: إنه طبائع مختلفة؛ وهذا مذهب من قال: إن وجود كل شىء هو عين ماهيته؛ وهو مذهب الأشاعرة، والأول مذهب المعتزلة.

وقالت [3] الفلاسفة: إن الوجود زائد على الماهية فى الممكن دون الواجب. فعلى الأول: لفظ «الوجود» من الألفاظ المشتركة، وعلى الثانى: من الألفاظ الْمُتَوَاطئة، وعلى الثالث: من الألفاظ المشكّكة.

فإن قيل: «هل يمكن رد الدليل الأول إلى قياس أو شكل من الأشكال المنطقية؟»:

قلنا: نعم، وبيانه: أنّا نرده إلى القياس الاستثنائى؛ فنقول: كلما صدق تناهى الألفاظ، وعدم تناهى المعانى، مع وجوب الاستيعاب- لزم الاشتراك بالضرورة، والمقدم حق؛ لما بيناه، فالتالى حق.

والجواب: هو أنا نقول: لا نسلم تناهى الألفاظ. وعدم تناهيها بعين الدليل الدالّ على عدم تناهى المعانى، وهو أن التركيب يحدث أنواعًا لا نهاية لها. سلمنا: أن الألفاظ متناهية، ولكن لا نسلم أن المعانى المتضادة والمختلفة - وهى التى يكون اللفظ بالنسبة إليها مشتركا - غير متناهية. سلمنا: أنها غير متناهية؛ ولكن المعانى التى يقصدها المسمون بالتسمية متناهية؛ وذلك لأن الواضع للغات: إن كان هو العبد، فيستحيل منه وضع الألفاظ بإزاء مَعَانٍ لا نهاية لها؛ لأن وضع اللفظ للمعنى يستدعى تعقل المعنى، ويستحيل على البشر تعقل معان لا نهاية لها؛ فيستحيل عليه وضع هذه الألفاظ.

---

(١) فى «حـ»: الوجود.

(٢) سقط فى «حـ».

(٣) فى «أ»: قال.

وإن كان الواضع هو الله تعالى، فلأن ذلك - وإن أمكن بالنسبة إلى الله تعالى - إلا أن ذلك إنما يصدر[١] من الله تعالى لفائدة التخاطب بها، والتخاطب بها مستحيل بالنسبة إلينا؛ لتوقفه على أمور لا نهاية لها على التفصيل؛ وذلك محال. ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك وجود المشترك، وإنما يلزم أن لو كانت المعانى مستوعبة بالوضع، وهذا غير لازم؛ فإنا نجد معانى كثيرة لم يوضع اللفظ بإزائها؛ كأنواع الروائح، والآلام، وكثير من الصفات.

وقد اتضح مما ذكرناه معنى قول المصنِّف: «والجواب بعد تسليم المقدمتين الباطلتين»: وجه بطلانها.

والحق: أن المقدمة الواحدة باطلة، وهى القائلة: إن الألفاظ متناهية، وأما المعانى، فإنها غير متناهية، وبرهانه قد مرَّ.

ثم نقول: إنما يلزم من تسليم المقدمتين وقوع الاشتراك أن لو حصل استيعاب جميع المعانى بالوضع؛ وهذا ظاهر.

ثم نقول: أحد الأمرين لازم؛ وهو: إما أن الاستيعاب باطل، أو[٢] يلزم القول بوجود لفظ دالٍّ على معان لا نهاية لها بالوضع، والثانى باطل؛ فتعين الأول:

بيان لزوم أحد الأمرين: وذلك لأنه: إما أن يكون فى الألفاظ ما وضع لمعان لا نهاية لها بالاشتراك، أو لا؛ وأيًّا ما كان يلزم أحد الأمرين:

أما إذا لم يكن: فلأن المعانى لما كانت غير متناهية، والألفاظ متناهية، وليس فى الألفاظ ما وضع لمعان غير متناهية - لأنّا نتكلم على هذا التقدير - يلزم عدم استيعاب المعانى بوضع الألفاظ لها؛ وهو أحد الأمرين.

وأما إذا كان فى الألفاظ ذلك، يلزم الأمر الثانى، والثانى منتف؛ فلا يلزم من تسليم المقدمتين وقوع الاشتراك. فاعلم: أن المصنف إنما أشار إلى مادة هذا الكلام، ولم يذكر توجيهه، ولا صورة الدليل على التحرير، وقد بينا صورته وتوجيهه. هذا هو الجواب عن الوجه الأول.

وأما الجواب عن الوجه الثانى: فهو أن نقول: لا نسلِّم أن وجود كل شىء عين ماهيته، بل الوجود طبيعة واحدة مشتركة بين الموجودات بالاشتراك المعنوى. سلمنا

(١) فى «جـ»: يصور.

(٢) فى «جـ»: «و».

ذلك - وهو أنه لابد فى كل لغة من لفظة عامة - ولكن لا نسلم أنه الوجود، بل جاز ٤٠
اشتراك الموجودات فى حكم واحد سوى الوجود؛ وهو المسمى بتلك اللفظة العامة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «وَأَمَّا الْقَائِلُونَ بِـ«الإِمْتِنَاعِ» - فَقَدْ قَالُوا: الْمُخَاطَبَةُ بِاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ لاَ تُفِيدُ فَهْمَ الْمَقْصُودِ عَلَى سَبِيلِ التَّمَامِ؛ وَمَا يَكُونُ كَذَلِكَ، كَانَ مَنْشَأً لِلْمَفَاسِدِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ فِي مَسْأَلَةِ: أَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ الاِشْتِرَاكِ؛ وَمَا يَكُونُ مَنْشَأً لِلْمَفَاسِدِ، وَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ.

وَالْجَوَابُ: لاَ نِزَاعَ فِي أَنَّهُ لاَ يَحْصُلُ الْفَهْمُ التَّامُّ مِنْ سَمَاعِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ؛ لَكِنَّ هَذَا الْقَدْرَ لا يُوجِبُ نَفْيَهُ؛ لأَنَّ أَسْمَاءَ الأَجْنَاسِ غَيْرُ دَالَّةٍ عَلَى أَحْوَالِ تِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ: لاَ نَفْيًا وَلاَ إِثْبَاتًا، وَالأَسْمَاءَ الْمُشْتَقَّةَ لاَ تَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ الْمَوْصُوفَاتِ أَلْبَتَّةَ؛ وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ ذَلِكَ جَزْمُ الْقَوْلِ بِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

الشرح: اعلم - وفقك [١١٢/ب] الله تعالى - أن هذا هو حجة القائلين بامتناع اللفظ المشترك فى اللغات.

قالوا: الدليل على امتناعه بالتفسير المذكور: أن اللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام؛ وذلك لأن السامع إذا سمع اللفظ الموضوع للمعنيين فصاعدًا، يحمل ذلك اللفظ على أحدهما لا بعينه؛ ضرورة أن اللفظ المشترك لم يوضع لمجموع المعنيين، أو المعانى، بل إنما وضع لأحد المعنيين على سبيل البدل؛ فلا يدل على خصوصه؛ فلا يحصل فهم الخصوص، ولا نعنى بقولنا: «لا يفيد فهم المقصود على التمام» إلا هذا، وما كان كذلك، كان منشأً للمفسدة؛ على ما سيأتى بيانه مفصلاً - إن شاء الله تعالى - فى باب: «أن الأصل عدم الاشتراك».

وما كان متضمنًا للمفسدة وجب ألا يكون دفعًا لتلك المفسدة؛ لأن الوضع إنما هو للمصلحة؛ لمكان المناسبة، ولا مصلحة؛ لأن المفسدة موجودة فى المشترك؛ على ما بينا، فلو وجدت المصلحة فيه - أيضًا - يلزم تعارض الموجب والمانع؛ فيلزم الترك بأحدهما؛ وذلك خلاف الأصل؛ وما ظن أنه مشترك - فهو: إما متواطئ، أو مجاز: أجاب المصنف عن هذا بأن قال: «نسلم أنه لا يفيد الفهم التام؛ ولكن لا نسلم أن ذلك يقتضى عدم الوضع»، وسند المنع: أسماء الأجناس، والمشتقات؛ فإنها لا تفيد فهم الخصوصيات مع أنها موضوعة؛ ومنهم من منع كونه لا يفيد الفهم التام؛ بناء على جواز حمله على جميع معانيه، أو وجوبه؛ وهذا على مذهب من قال بوجوب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه؛ وهذا المنع فى التوجيه قبل المنع الذى ذكرناه.

قال صاحب «الإحكام»: والأقرب (١) أن يقال: اتفق إجماع الكل على إطلاق اسم «الموجود» على القديم والحادث حقيقة: فإما أن يكون اسم الموجود دالاً على ذات البارى، أو على صفة من صفاته زائدة على ذاته:

فإن كان الأول: فلا يخفى أن ذات الرب - تعالى - مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة؛ وإلا لوجب الاشتراك بينها، وبين ما شاركها فى معناها فى وجوب الوجود؛ ضرورة التساوى فى مفهوم الذات؛ وهو محال. وإن كان مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى: فإما أن يكون المفهوم منه(٢) هو المفهوم من اسم الوجود فى الحوادث، وإما خلافه:

والأول: يلزم منه أن يكون مسمى الوجود فى الممكن واجبًا لذاته؛ ضرورة أن وجود البارى تعالى واجب لذاته، أو أن يكون وجود الرب ممكنًا؛ ضرورة إمكان وجود ما سوى الله تعالى؛ وهو محال. وإن كان الثانى: لزم منه الاشتراك؛ وهو المطلوب. هذا الذى عول عليه فى وجوب الاشتراك؛ لوجوب كون لفظ «الوجود» مشتركًا؛ وهو ضعيف؛ وبيانه [١١٣/أ] سيأتى بعد هذا، إن شاء الله تعالى.

واعلم: أن ابن الحاجب أخذ هذه المادة بعينها، وسَبَكَهَا فى صُورَةٍ أخرى؛ فلنورد كلام ابن الحاجب، ثم نبين ضعفه:

قال: «لو لم يكن الاشتراك واقعًا، لكان «الوجود» فى القديم والحادث متواطئًا؛ لأن الإجماع على أنه حقيقة فيهما؛ فيتعين التواطؤ.

واللازم باطل؛ لأن الوجود: إن كان للذات، فلا اشتراك، وإن كان للصفة، فهى واجبة فى القديم، ممكنة فى الحادث؛ فاختلفا؛ فلا اشتراك». ولنبسط كلام ابن الحاجب؛ ليزداد بيانًا ووضوحًا، فنقول: المدعى: أن لفظ «الوجود» - صادق على القديم والحادث بالاشتراك اللفظى؛ والدليل عليه: أنه مَقُولٌ على الحادث والقديم بطريق الحقيقة إجماعًا، ولو لم يكن قوله عليهما بطريق الاشتراك اللفظى، لزم أن يكون صدقه عليهما: إما بطريق المجاز فيهما؛ وهو خلاف الإجماع، أو بطريق المجاز فى أحدهما دون الآخر؛ وهو - أيضًا - خلاف الإجماع، أو بطريق الاشتراك اللفظى؛ وهو خلاف التقدير، أو بطريق الاشتراك المعنوى؛ فيلزم التواطؤ.

والحصر ضرورى، وانتفاء الثلاثة بالإجماع؛ فصحت الملازمة، وهو أنه لو لم يصدق

---

(١) ينظر الإحكام (٢٢/١).

(٢) فى «ب»: منها.

«الوجود» على القديم والحادث بالاشتراك اللفظى- يلزم صدق الوجود على الواجب لذاته والحادث بطريق التواطؤ؛ واللازم باطل: لأن الوجود: إن كان للذات، وذات البارى مخالفة لسائر الذوات؛ على ما برهن عليه فى علم الكلام- فلا اشتراك بين الواجب والحادث؛ فلا يصدق الوجود على ذاتهما بطريق التواطؤ؛ فينتفى اللازم. وإن كان الوجود للصفة، والوجود واجب فى القديم، حادث فى الممكن - فلم يشتركا من حيث المعنى؛ فلا يصدق الوجود عليهما بطريق التواطؤ؛ لافتقار المتواطئ إلى الاشتراك المعنوى، وانتفائه حينئذ. وهذا أيضًا ضعيف؛ فلنبين [١] ضعف كلام صاحب «الإحكام»، ثم نبين ضعف كلام ابن الحاجب:

أما قوله: «اسم الوجود: إن كان لذات البارى، وذاته مخالفة لسائر الذوات - يلزم الاشتراك»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ وسَنَدُ المنع: أن الوجود عَيْنُ ذاته، وهى تخالف وجود سائر الممكنات بالتجرد عن الماهية؛ وعلى هذا: لا يلزم الاشتراك، إلا إذا بين أن وجوده مخالف لغيره بمعنًى غير ما ذكره المعترض.

أما قوله: «لو لم تكن ذاته مخالفة لسائر الذوات - يلزم الوجود فى وجوب الوجود».

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان وجوب وجوده للوجود المشترك؛ ولم لا يجوز أن يكون ذلك الخصوص [لـ]ذلك الوجود لابد له من زمان؟!

وبعين هذا المنع تبين ضعف قوله: «إن كان الوجود للصفة، يلزم: [٢] إما إمكان واجب الوجود، أو وجوب ممكن...».

وإنما يلزم ذلك [١١٣/ب] أن لو كان وجوب الوجود المشترك، وأما إذا كان ذلك الوجود الخاص، فلا يلزم ذلك. وسند المنع: الأول، وإن لم يكن من المعتقدات الحقة؛ ولكنه [٣] لابد فى تَصْحِيح الدَّلِيل من إبطال هذا الاحتمال.

وأما قول ابن الحاجب: «لو لم يكن صدق الموجود على الحادث والقديم بالاشتراك اللفظى- يلزم أن يكون صدقه عليهما بطريق التواطؤ»:

قلنا: ممنوع؛ وهذا لجواز أن يكون صدقه عليهما بطريق التشكيك؛ لم قلت: «إنه ليس كذلك»؛ لأنه لابد لهذا من دليل؟!

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «جـ»: لا يلزم.

(٣) فى «ب»: ولكن.

قوله: «واللازم باطل» - قلنا: لا نسلم.

قوله: «الوجود إن كان للذات، يلزم الاشتراك» - قلنا: ممنوع، وسند المنع ما مرَّ.

قوله: «إن كان للصفة: فالوجود في الواجب قديم، وفي الممكن حادث؛ فلا اشتراك». قلنا: لا نسلم؛ وهذا لجواز أن يكون الوجود طبيعة واحدة، وبعض أفرادها واجب، والبعض الآخر ممكن؛ كما يقول المتكلم: العلم حقيقة واحدة شاهدًا وغائبًا، وكذا الإرادة والكلام، مع أن بعض أفرادها قديم، والبعض الآخر حادث. فقد تبين ضعف جميع ما استدل به في كون الوجود من الألفاظ المشتركة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «وَإِذَا بَطَلَ هَذَانِ الْقَوْلانِ - فَنَحْنُ نُبَيِّنُ «الإِمْكَانَ» أَوَّلاً، ثُمَّ «الْوُقُوعَ» ثَانِيًا: أَمَّا بَيَانُ «الإِمْكَانِ» - فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الْمُوَاضَعَةَ تَابِعَةٌ لأَغْرَاضِ الْمُتَكَلِّمِ، وَقَدْ يَكُونُ لِلإِنْسَانِ غَرَضٌ فِي تَعْرِيفِ غَيْرِهِ شَيْئًا عَلَى التَّفْصِيلِ، وَقَدْ يَكُونُ غَرَضُهُ تَعْرِيفَ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَلَى الإِجْمَالِ؛ بِحَيْثُ يَكُونُ ذِكْرُ التَّفْصِيلِ سَبَبًا لِلْمَفْسَدَةِ؛ كَمَا رُوِيَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ لِلْكَافِرِ الَّذِي سَأَلَهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - وَقْتَ ذَهَابِهِمَا إِلَى الْغَارِ: «مَنْ هُوَ؟» فَقَالَ: «رَجُلٌ يَهْدِينِي السَّبِيلَ!!»، وَلأَنَّهُ رُبَّمَا لاَ يَكُونُ الْمُتَكَلِّمُ وَاثِقًا بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عَلَى التَّعْيِينِ، إِلاَّ أَنَّهُ يَكُونُ وَاثِقًا بِصِحَّةِ وُجُودِ أَحَدِهِمَا لاَ مَحَالَةَ؛ فَحِينَئِذٍ: يُطْلِقُ اللَّفْظَ الْمُشْتَرَكَ؛ لِئَلاَّ يَكْذِبَ، وَلا يُكَذَّبَ وَلاَ يَظْهَرَ جَهْلُهُ بِذَلِكَ؛ فَإِنَّ أَيَّ مَعْنًى يَصِحُّ، فَلَهُ أَنْ يَقُولَ: «إِنَّهُ كَانَ مُرَادِي».

الثَّانِي: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْمَفَاسِدِ، لَوْ صَحَّ: فَإِنَّمَا يَقْدَحُ فِي أَنْ يَضَعَ الْوَاضِعُ لَفْظًا لِمَعْنَيَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الاشْتِرَاكِ؛ لَكِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ الْمُشْتَرَكُ بِطَرِيقٍ آخَرَ، وَهُوَ أَنْ تَضَعَ قَبِيلَةٌ اسْمًا لِشَيْءٍ، وَقَبِيلَةٌ أُخْرَى [تَضَعُ] ذَلِكَ الاسْمَ لِشَيْءٍ آخَرَ، ثُمَّ يَشِيعَ الْوَضْعَانِ، وَيَخْفَى كَوْنُهُ مَوْضُوعًا لِلْمَعْنَيَيْنِ؛ مِنْ جِهَةِ الْقَبِيلَتَيْنِ.

وَأَمَّا «الْوُقُوعُ»- فَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: إِنَّ كُلَّ مَا يُظَنُّ مُشْتَرَكًا - فَهُوَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ «مُتَوَاطِئًا»، أَوْ يَكُونَ «حَقِيقَةً» فِي أَحَدِهِمَا «مَجَازًا» فِي الآخَرِ؛ كَـ«الْعَيْنِ»؛ فَإِنَّهُ وُضِعَ - أَوَّلاً - لِلْجَارِحَةِ الْمَخْصُوصَةِ، ثُمَّ نُقِلَ إِلَى الدِّينَارِ؛ لأَنَّهُ فِي الْغُرَّةِ وَالصَّفَاءِ [١١٤/أ] كَتِلْكَ الْجَارِحَةِ، وَإِلَى الشَّمْسِ؛ لأَنَّهَا فِي الصَّفَاءِ وَالضِّيَاءِ كَتِلْكَ الْجَارِحَةِ، وَإِلَى الْمَاءِ؛ لِوُجُودِ الْمَعْنَيَيْنِ فِيهِ.

وَعِنْدَنَا: أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مُمْكِنٌ؛ وَالأَغْلَبُ عَلَى الظَّنِّ وُقُوعُ الْمُشْتَرَكِ. وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّا إِذَا سَمِعْنَا «القُرْءَ» - لَمْ نَفْهَمْ أَحَدَ الْمَعْنَيَيْنِ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينٍ، بَلْ بَقِيَ الذِّهْنُ مُتَرَدِّدًا، وَلَوْ كَانَ اللَّفْظُ مُتَوَاطِئًا، أَوْ حَقِيقَةً فِي أَحَدِهِمَا مَجَازًا فِي الآخَرِ - لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

فَإِنْ قُلْتَ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «كَانَ حَقِيقَةً فِي أَحَدِهِمَا مَجَازًا فِي الآخَرِ، ثُمَّ خَفِيَ ذَلِكَ؟!» قُلْتُ: أَحْكَامُ اللُّغَاتِ لاَ تَنْتَهِي إِلَى الْقَطْعِ الْمَانِعِ مِنَ الاِحْتِمَالاتِ الْبَعِيدَةِ، وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ لا يَنْفِي كَوْنَهُ حَقِيقَةً فِيهِمَا الآنَ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا بينا أنَّ للناس فى اللفظ المشترك [ثلاثة أقوال]: وجوبه، وامتناعه، وإمكانه؛ فقال المصنف: «وإذ قد تبين بطلان القولين»؛ وهو القول بوجوبه، وامتناعه - «فنحن الآن نبين إمكان وجود اللفظ المشترك، ثم نبين وقوعه»؛ فنقول: الدليل على إمكانه وجهان:

الأول: أن وضع الألفاظ بإزاء المعانى إنما هو بسبب الحاجة الداعية إلى التعبير عن المعنى الذى تدعو الحاجة إلى التعبير عنه، أو الضرورة.

ولهذا قلنا: إن كل معنى معين تمس الحاجة إلى التعبير عنه، فقد وضع اللفظ بإزائه إذا كانت الحاجة عامَّة؛ وذلك لوجود الموجب للوضع السالم عن معارضة] [١] المانع؛ إذ لا مانع من الوضع، وهذا الدليل ينظم المدعى، ويدل عليه، سواء قلنا: بأن الواضع هو الله تعالى، أو البشر. وإذا ثبت ذلك، فنقول: كما أن الحاجة دعت إلى وضع اللفظ المنفرد - فكذلك تدعو الحاجة إلى وضع اللفظ المشترك:

وبيانه: هو أن حاجة الإنسان قد تمس إلى التعبير عن المعنى على سبيل الإجمال دون التفصيل؛ وذلك بأن يكون بيان ذلك المعنى على سبيل [التفصيل] [٢] مفسدة فى حقه؛ كما روى عن أبى بكر - رضى الله عنه - لما سأله الكافر عن النبى ﷺ أنه مَنْ؟ فقال: «هو رجل يهدينى إلى السبيل»[٣]؛ وذلك وقت ذهابهما إلى الغار.

وبيانه: أن التصريح بالمسئول عنه كان مفسدة، وذاك ظاهر. فـ«الهداية» احتملت الإرشاد إلى سلوك قطعة من الأرض تسمى الجادة والسبيل، وتحتمل الإرشاد إلى سبيل معرفة الله تعالى وطريق الآخرة.

---

(١) فى «جـ»: من معارضته.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) أخرجه البخارى (٧/٦٦٢) كتاب مناقب الأنصار، الحديث (٣٩١١) من حديث أنس بن مالك.

«والسبيل»: يحتمل سبيل المعارف الإلهية، وسبيل الآخرة، ويحتمل السبيل المحسوس؛ وهى الجادة المسلوكة للوصول إلى مكان مقصود بالوصول إليه، ولا يفهم من هذا النظير إلا بترك التفصيل، والعدول إلى الإجمال. وأما أن لفظ «الهداية» أو «السبيل»(١) من الألفاظ المشتركة - فلا يدعيه المصنف؛ ويقرب من ذلك قوله ﷺ أنه من الماء؛ لما سأله الأعرابى وقال: ممن أنت؟ ومن [١١٤/ب] نظائره: ما إذا أرسل الملك إنسانًا ليكشف عن موضع فيه عين الماء، فقد يسأله الملك عن القضية بحضور من لا يراد اطّلاعه على القضية، فإذا قال: رأيتَ العين؟ فيقول الرسول: نعم، رأيت عينه - حصل المقصود، ولو صرح بالمقصود مفصلاً، فقال: رأيت ينبوع الماء، وهو كذا - كان متضمنًا للمفسدة.

وبالجملة: كون البيان التفصيلى منشأً للمفسدة فى وقت من الأوقات - ظاهر. فقد لاح من هذا: أن الحاجة تدعو إلى اللفظ المشترك؛ فوجب وضعه. ومن المصالح فى وضع اللفظ المشترك: قد لا يكون المتكلم واثقًا بصحة وجود شىء معين، وقد يكون واثقًا بوجود أحد مدلولات اللفظ المشترك جزمًا؛ وحينئذ: يتعين إطلاق اللفظ المشترك؛ فَيَسْلَمُ من ظهور جهله، ومن الكذب وهذه مصلحة ظاهرة متعلّقة بوجود اللفظ المشترك.

الوجه الثانى: أنه لا استحالة فى وضع الألفاظ المنفردة وهى موضوعة، وذلك يستلزم وجود اللفظ المشترك.

بيانه: أنه قد يضع أحد الشخصين أو إحدى القبيلتين لفظًا لمعنى، ويضعه الشخص الآخر أو القبيلة الأخرى لمعنى غير الأول، ثم يشيع كل واحد من الوضعين، ويجهل كون أحد الوضعين من شخص، والآخر من غيره، ولا يترجَّح أحد المعنيين على التعيين إلى الذهن دون الآخر إلا بقرينة؛ فيصير اللفظ مشتركًا. فإذن: يلزم من إمكان اللفظ المنفرد إمكان اللفظ المشترك قطعًا، ولزم من وَقوعِهِ وقوعُهُ.

وأما قول المصنف: «وإن المفاسد التى ذكرت من اللفظ المشترك كذلك؛ إنما يلزم لو لزم من وضع شخص واحد اللفظ الواحد بإزاء المعنيين، أو من وضع قبيلة واحدة ذلك. وأما إذا كان كل لفظ موضوعًا لمعنى، وواضعه غير من وضع الآخر - فلا تلزم تلك المفاسد - والحالة هذه - ضرورة أن كل واضع إنما وضع لفظًا واحدًا بإزاء معنى واحد؛ فهذا اللفظ عنده وعند من هو عالم بوضعه لا يحتمل إلا معنى واحدًا بطريق الحقيقة؛ فلا تلزم تلك المفاسد؛ إذ الاشتراك بحسب هذا الوضع المعين، وكذلك بحسب ذلك الوضع المعين»:

---

(١) فى «جـ»: السبيب.

هذا ما قاله الإمام؛ وفيه نظر: وبيانه: أن اللفظ يصير مشتركًا بعد شيوع الوضع بإزاء هذا المعين، وبإزاء ذلك المعين، وينسى كون اللفظ من الألفاظ المنفردة أولاً؛ فتلزم تلك المفاسد جزما. وجوابه: أنّا لا ندعى أن المفاسد الناشئة من كون اللفظ لا يلزم من هذا النوع من اللفظ المشترك؛ وهو ما إذا صار مشتركًا بوضع واضعين، بل ندعى أن هذه المناسبة لا تمنع الواضع من وضع مثل هذا اللفظ؛ ضرورة أن كل واحد من الواضعين [١١٥/أ] ما وضع إلا لفظًا واحدًا بإزاء معنى واحد؛ فلم يضع كل واحد منهما إلا لفظًا منفردًا؛ فلا يتحقق فى حقه مفاسد الاشتراك حتى يمنعه من الوضع، و لم يبق إلا أن الغير ربما يضع ذلك اللفظ بإزاء معنى آخر، وهذا القدر لا يمنع الواضع من الوضع؛ وإلا لما وضع بإزاء معنى لتحقيق هذا الاحتمال فى حقه؛ واللازم باطل.

فإن قلت: «قد يضع الواحد لفظًا بإزاء معنى، بعد علمه بأن غيره وضع ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر، ويشيع كل واحد من الوضعين، فيصير اللفظ مشتركًا»: قلنا: هذا محتمل، ولكن الغرض للمعلّل لا للمعترض؛ فاندفع هذا السؤال.

وأما وقوع الألفاظ المشتركة: فمن الناس من قال: لم يقع ذلك أصلاً؛ فكل ما يظن أنه مشترك، فهو ليس بمشترك، بل هو متواطئ؛ بأن يكون للقدر المشترك بين المعنيين أو بين المعانى، أو يكون حقيقة فى أحدهما، مجازًا فى الآخر.

مثاله: لفظ «العين»؛ فإنه وضع أولاً للجارحة المخصوصة، ثم نقل إلى الدينار؛ لأنه فى الغرة والصفاء مثل تلك الجارحة، ونقل إلى الشمس؛ لأنها فى الصفاء والضياء كتلك الجارحة، ونقل إلى الماء، لوجود المعنيين فيه. فعلى هذا: هو حقيقة فى الجارحة المخصوصة لا غير، مجاز فيما عداه. ويمكن أن يقال: هو من باب الألفاظ المتواطئة؛ فيجعل القدر المشترك بينها، وهو الجسم الصافى العزيز.

ثم قال المصنف: «وعندنا أن كل ذلك ممكن، والأغلب على الظن وقوع المشترك؛ والدليل عليه: أنا إذا سمعنا «القرء»، لم نفهم أحد المعنيين من غير قرينة، بل يبقى الذهن مترددًا، ويلزم من هذا ألا يكون متواطئًا، ولا حقيقة فى أحدهما، مجازًا فى الآخر؛ إذ لو كان متواطئًا، أو حقيقة فى أحدهما، لتبادر إلى الذهن من غير قرينة؛ عملاً بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة؛ وذلك لأن هذا الأصل يقتضى غلبة الظن بأن ذلك هو المراد؛ وغلبة الظن بأنه المراد؛ موجب للتبادر؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك».

فإن قلت: « لم لا يجوز أن يكون «القرء» لفظًا منقولاً نقلاً مساويًا للمنقول عنه؛ فيكون المنقول عنه وإليه فى درجة التساوى؟! ودليلكم لا يرفع هذا الاحتمال؛ لأنه

يقتضى التبادر إلى الذهن، وذلك إنما يتصور عند الرجحان، وأما مع التساوى فلا»: قلنا: اللفظ المنقول لابد وأن يشتهر فى المنقول بكثرة استعمال المستعملين؛ حتى يتبادر إلى الذهن المنقول إليه دون المنقول عنه. ودليلنا يمنع كون القرء منقولاً على هذا التفسير. وأما إذا فرض النقل؛ بحيث لا يشتهر، بل يتبادر الذهن إلى كل واحد منهما [١١٥/ب] على السواء، فلا نسلم أن اللفظ - والحالة هذه - من باب المنقول، بل هو إلى المشترك أقرب.

فإن قلت: لم لا يجوز كونه حقيقة فى أحدهما، مجازًا فى الآخر، ثم خفى ذلك وذلك بغلبة الاستعمال فى أحدهما؟»:

قلت: أحكام اللغات لا تنتهى إلى القطع المانع من الاحتمالات، والحاصل: أنَّا لا ندعى القطع؛ بأن لفظ «القرء» مشترك، بل ندعى غلبة الظن؛ فما ذكرتم [ثم] [(١)] إنما يقدح فى القطع لا فى غلبة الظن، وما ذكرتموه لا ينفى كونه حقيقة فى المعنيين - الآن[(٢)] - بحكم غلبة الظن؛ وذلك هو المطلوب.

قال صاحب «الإحكام» ناقلاً عن أبى الحسين [(٣)] البصرى [(٤)] أنه قال: «أطلق أهل اللغة اسم «القرء» على الطهر والحيض [(٥)]، وهما ضِدَّان؛ فَدَلَّ على وقوع الاسم

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»، «جـ»: لأن.

(٣) فى «جـ»: الحسن.

(٤) ينظر: الإحكام (١/٢١).

(٥) لا خلاف بين أهل اللغة فى أن القرء من الأسماء المشتركة لفظيًّا بين الحيض والطهر. وقد أطلق على كل منهما إطلاقًا حقيقيًّا. أما إطلاقه على الحيض ففى قوله- ﷺ: «المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها»، أى: حيضها. وأما إطلاقه على الطهر، ففى قوله ﷺ - لابن عمر: «إن من السنة أن تستقبل الطهر استقبالاً، فتطلقها لكل قرء تطليقة» أى: طهر؛ لأن الطهر هو الذى يسن إيقاع الطلاق فيه. وإنما الخلاف بينهم فيما هو المراد منه فى قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ هل المراد منه الحيض أم الطهر؟ ولا يمكن أن يتناولهما جملة؛ لأن اللفظ الواحد عند الحنفية لا يدل على معنيين مختلفين حقيقة، أو حقيقة ومجازًا، فلابد من الحمل على أحدهما. فذهب الحنفية إلى أن المراد به الحيض. وذهب الشافعية إلى أن المراد به الطهر ولكُلٍّ أدلة. فاستدل الشافعية بالأدلة الآتية: أولا: بحديث ابن عمر؛ وهو أنه ﷺ أمره أن يراجع زوجته حين طلقها فى الحيض، ثم يتركها حتى تطهر من حيضها، ثم يطلقها إن شاء، ثم قال: «فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء»، فهذا نص على أن العدة هى الطهر.

بيانه: أن الله تعالى أمرنا أن نطلقها لعدتها بقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾، واللام بمعنى «فى» والطلاق يوقع فى الطهر لا فى الحيض، فكان هو العدة. =

.. ..

=وثانيًا: أن القرء بمعنى الحيض، يجمع على أقراء، قال ﷺ: دعى الصلاة فى أيام أقرائك، وبمعنى الطهر يجمع على قروء.

قال الأعشى [الطويل]:

أفى كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيم عزائها

مورثة مالاً وفى الحى رفقة لما ضاع فيها من قروء نسائها

أراد بالقروء الأطهار، لأن الحيض لا يختص ضياعه بزمن ضائع السنة، لأنه ضائع دائمًا، فيكون المراد من القروء المذكورة فى الآية الأطهار لا الحيض.

وثالثًا: لأن تأنيث العدد، وهو الثلاثة يدل على أن المعدود، وهو القروء مذكر، فيكون المراد منها الأطهار لا الحيض.

ورابعًا: الأنسب أن يراد من القرء الطهر لا الحيض، إذ القرء هو الجمع، والطهر هو الذى يجتمع الدم لا الحيض. واستدل الحنفية على مُدَّعاهم بالكتاب، والسنة، والمعقول:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهم ثلاثة قروء﴾، ووجه الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى قرن اسم الجمع، وهو القروء بالعدد، وهو الثلاثة، واسم الجمع المقرون بالعدد لا يجوز إطلاقه إلا على ما وضع العدد بإزائه لا أزيد ولا أقل، فلو أردنا من القروء الأطهار، لجازا إطلاق اسم الجمع المقرون بالعدد على الأقل، وهو طهران، وبعض الثالث، لأن ذلك يكفى فى انقضاء العدة، وهو لا يجوز، فلا يمكن أن يراد من القروء الأطهار.

فإن قيل: قد أطلق اسم الجمع على اثنين وبعض الثالث فى قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾، وهى: شوال، وذو القعدة، وبعض ذى الحجة قلنا: قياس مع الفارق، لأن اسم الجمع فى هذه الآية لم يقرنه بالعدد، بخلاف اسم الجمع فى الآية التى معنا فإنه قرن بالعدد.

وقوله تعالى: ﴿واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر﴾ ووجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب؛ أن الله تعالى جعل الأشهر بدلا عن القروء عند اليأس عن الحيض، والمبدل هو الذى يشترط عدمه؛ لجواز إقامة البدل مقامه، فدل على أن المبدل هو الحيض، فكان هو المراد من القروء المذكورة فى الآية.

نظير ذلك قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدًا طيباً﴾ فإن الله تعالى لما شرط عدم الماء عند ذكر البدل، وهو التيمم دل على أن التيمم بدل عن الماء، فكان المراد منه الغسل المذكور فى آية الوضوء، وهو الغسل بالماء. وأما السنة فقوله ﷺ «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان». ووجه الاستدلال بالحديث؛ أن النبى نص على أن عدة الأمة بالحيض، ومعلوم أن الأمة لا تخالف الحرة، فى جنس ما تجب به العدة، بل فى المقدار، فتكون عدة الحرة أيضًا بالحيض. وأما المنقول: فهو أن العدة وجبت لتعرف براءة الرحم، وهى إنما تعرف بالحيض لا بالطهر. ينظر تحرير التنبيه ص/٢٩٤. الإنصاف للبطليوسى (٣٧)، الأضداد فى كلام العرب ٢/٥٧١ تهذيب الأسماء واللغات ١/٨٥ م (قرأ) لسان العرب ٤/٣٥٦٤ قرأ، الكليات ٤/٥٢ المصباح المنير (٦٠٥) المفردات (٦٠٦) التوقيف ٥٨٠ (قرأ).

المشترك فى اللغة»، ثم اعترض صاحب «الإحكام» على أبى الحسين البصرى؛ فقال:

ولقائل أن يقول: القول بكونه مشتركًا غير منقول عن أهل الوضع، بل غاية المنقول اتحاد الاسم، وتعدد المسمى، ولعله أطلق عليهما باعتبار معنى واحد مشترك [بينهما، لا باعتبار اختلاف حقيقتهما، أو أنه حقيقة فى أحدهما، مجاز فى الآخر، وإن خفى علينا موضع الحقيقة والمجاز، وهذا هو الأولى:

أما بالنظر إلى الاحتمال الأول: فلما فيه من نفى التجوز والاشتراك. وأما بالنظر إلى الاحتمال الثانى: فلأن التجوز أولَى من الاشتراك][(١)].

ولمجيب أن يجيب عنه: بما نقله ابن الحاجب؛ فإنه قال: «دليل وقوع المشترك إطباق أهل اللغة على أن «القرء» مشترك بين الحيض والطهر على البدل، وكذا «عسعس» مشترك بين الإقبال والإدبار»؛ ونَقْلُ ابن الحاجب فى «المباحث الأدبية» أرجح من نقل غيره؛ كيف وقد نقل إجماع أهل اللغة على ذلك؟!.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: فِى أَقْسَامِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ:

الْمَفْهُومَانِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَا مُتَبَايِنَيْنِ؛ كَـ «الطُّهْرِ» وَ«الحَيْضِ» الْمسَمَّيَيْنِ بِـ«الْقُرْءِ»، أَوْ لاَ يَكُونَا مُتَبَايِنَيْنِ؛ بَلْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا تَعَلُّقٌ؛ وَحِينَئِذٍ: لاَ يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا جُزْءًا مِنَ الآخَرِ، أَوْ لاَ يَكُونَ:

فَالأَوَّلُ: مِثْلُ مَا إِذَا سُمِّىَ مَعْنًى عَامٌّ بِاسْمٍ، وَسُمِّىَ مَعْنًى خَاصٌّ - تَحْتَهُ - بِذَلِكَ الاسْمِ؛ فَوُقُوعُ الاسْمِ عَلَيْهِمَا - وَالْحَالَةُ هَذِهِ - يَكُونُ بِالاشْتِرَاكِ؛ مِثْلُ «الْمُمْكِنِ»؛ إِذَا قِيلَ لِـ «غَيْرِ الْمُمْتَنِعِ» لِـ «غَيْرِ الضَّرُورِىِّ»؛ فَإِنَّ «غَيْرَ الْمُمْتَنِعِ» أَعَمُّ مِنْ «غَيْرِ الضَّرُورِىِّ»؛ فَإِذَا قِيلَ «الْمُمْكِنُ» عَلَيْهِمَا - فَهُوَ بِالاشْتِرَاكِ. وَأَيْضًا: فَقَوْلُهُ عَلَى «الْخَاصِّ» وَحْدَهُ - قَوْلٌ بِالاشْتِرَاكِ أَيْضًا؛ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا فِيهِ مِنَ الْمَفْهُومَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا جُزْءًا مِنَ الآخَرِ - فَلا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا صِفَةً لِلآخَرِ؛ وَهُوَ كَمَا إِذَا سُمِّىَ شَخْصٌ أَسْوَدُ اللَّونِ بِـ«الأَسْوَدِ» فَإِنَّ قَوْلَ «الأَسْوَدِ» عَلَيْهِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَقَبٌ بِالتَّوَاطُؤِ وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُشْتَقٌّ - بِالاشْتِرَاكِ، ثُمَّ إِذَا نَسَبْتَ ذَلِكَ الشَّخْصَ إِلَى «الْقَارِ»: فَإِنِ اعْتَبَرْتَ لَوْنَهُ - كَانَ «الأَسْوَدُ» مَقُولاً عَلَيْهِ وَعَلَى الْقَارِ بِالتَّوَاطُؤِ، وَإِنِ

---

(١) بدل ما بين المعقوفتين فى «أ»: من قولهم قرأت الماء فى الحوض أى: جمعته، فالقرء للجمع، فالحيض فى أيام الطهر مجتمع فى البدن، وفى أيام الحيض مجتمع فى الرحم؛ فهو إذن متواطئ؛ أو يكون حقيقة فى أحدهما، مجازًا فى الآخر، وهذا أولى بالاشتراك؛ لكونه دافعًا للاشتراك والمجاز.

اعْتَبَرْتَ اسْمَهُ، كَانَ «الأَسْوَدُ» مَقُولاً عَلَيْهِ، وَعَلَى الْقَارِ بِالإِشْتِرَاكِ.

دَقِيقَةٌ: لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عَدَمِ الشَّيْءِ وَثُبُوتِهِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ لاَ بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ بِحَالٍ مَتَى أُطْلِقَ أَفَادَ شَيْئًا، وَإِلاَّ كَانَ عَبَثًا؛ وَالْمُشْتَرَكُ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ لاَ يُفِيدُ إِلاَّ التَّرَدُّدَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ؛ وَهَذَا مَعْلُومٌ لِكُلِّ أَحَدٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف - رحمه الله - ذكر أولاً حد اللفظ المشترك، ثم ذكر الدليل على إمكانه، ثم على وقوعه، ثم شرع الآن فى بيان أقسامه، مع ذكر الدليل على انحصار الأقسام.

فنقول: لابد للفظ المشترك من مفهومين فصاعدًا، فالمفهومان: إما أن يكونا متباينين، أو لا ؟ :

الأول: كالحيض، والطهر؛ فإن لفظ «القرء» موضوع لهما، فهما متباينان؛ فإن الحيض لا يصدق على الطهر، والطهر لا يصدق على الحيض، ولا معنى للمتباينين إلا ذلك.

والثانى - [و] هو ألا يكونا متباينين -: [و] هو واقع على قسمين؛ وذلك لأنه حينئذ لابد وأن يكون لأحدهما تعلق بالآخر، والمعنىُّ به صدق أحدهما على الآخر من بعض الوجوه؛ لأنه لو لم يتحقق ذلك، يلزم تباينهما، والمقدَّر خلافه.

وإذا ثبت ذلك، فنقول حينئذ: إما أن يكون أحدهما جزءًا من الآخر أو لا: فالأول: مثاله: لفظ «الممكن»؛ فإنه مقول حقيقة على معنيين؛ أحدهما عام، والآخر خاص؛ فإنه موضوع لما سلبت الضرورة فيه عن طرف [الوجود] والعدم، فيقال لما ليس بممتنع [الوجود]:[1] إنه ممكن، مقول على ما ليس بضرورى العدم، ولا بضرورى الوجود أيضًا بطريق الحقيقة، وسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم، فصار الممكن - لفظ الممكن - مشتركًا بين معنيين: أحدهما جزء من الآخر.

وخصَّصوا الأوَّل بالإمكان الخاصِّ؛ وذلك لأن الأول أعمُّ من الثانى؛ لأنه متى صدق سلب الضرورة عن [الطرفين - أعنى: طرف الوجود والعدم - لزم صدق سلب الضرورة عن][2] طرف العدم جزمًا، ولا ينعكس، فالأول أخص من الثانى، والثانى أعم، فكيف قيل: اشتقاق لفظ «الأعم» ههنا من «العموم» المقابل للخصوص.

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) سقط فى «ب».

وأيضًا: الإمكان الخاص حقيقة ذهنية مركبة بين جزأين: أحدهما: سلب الضرورة عن جانب الوجود. وثانيهما: سلب الضرورة عن جانب العدم.

وهما مفهومان مختلفان بالحقيقة؛ فلفظ «الممكن» مقول على المجموع، وعلى جزئه؛ فهو مشترك بالنظر إلى ما فيه من المجموع والجزء؛ فيكون مشتركا بهذا الاعتبار الآخر.

وقيل: إن اشتقاقه من لفظ «العامَّة»؛ فإن العامَّة تستعمل هذا اللفظ، فتقول: هذا ممكن، وتريد به أنه ليس بممتنع. هذا كله إذا كان أحدهما جزءًا من الآخر.

وأما [١١٦/ب] إذا لم يكن أحدهما جزءًا من الآخر، فلابد وأن يكون أحدهما صفة للآخر؛ وذلك كما إذا سمينا إنسانًا أسود اللون بـ «أسود» فإنه تصدق عليه اللفظة لمفهومين مختلفين؛ أحدهما: كونه لقبًا، والثاني: كونه صفة، ومفهوم اللقب غير مفهوم الصفة بالحقيقة؛ فيكون مشتركًا جزمًا.

وأما قولنا: «لابد وأن يكون أحدهما صفة للآخر» - فالدليل عليه: أنَّا نتكلم على تقدير عدم تباين المفهومين، وعلى تقدير أنه ليس أحدهما جزءًا من الآخر؛ فيلزم أن يكون أحدهما صفة للآخر؛ لأنه لو لم يكن صفة للآخر وليس بجزء له، يلزم أن يكونا متباينين بالضرورة، والمقدَّر خلافه.

ثم نقول: إذا نسبنا ذلك الشخص إلى «القَار» كان لفظ «الأسود» مقولاً عليهما بالتواطؤ؛ وذلك باعتبار كونه مشتركًا بينهما؛ وذلك باعتبار اللقب، والصفة؛ ضرورة اختلاف المفهومين.

وقد تحصَّل من هذا: أن أقسام اللفظ المشترك ثلاثة:

الأول: اللفظ المشترك بين مفهومين متباينين هما ضدان.

الثاني: اللفظ المشترك بين مفهومين غير متباينين؛ أحدهما أعم من الآخر؛ وهو جزء منه.

الثالث: اللفظ المشترك بين مفهومين غير متباينين؛ أحدهما لقب، والآخر صفة. ثم قال المصنف: «دقيقة» وهي(١): أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركًا بين وجود الشيء وعدمه؛ والدليل عليه هو: أن وضع اللفظ للمعنى إنما هو لإفادة السامع معنى عند الإطلاق، وذلك المعنى يجب ألا يكون حاصلاً للسامع قبل سماع هذا اللفظ؛ وإلا لكان الوضع والإطلاق عبثًا؛ وذلك باطل، والموضوع للنقيض لا يفيد إلا التردد بينهما؛ وذلك حاصل بالعقل(٢) لكل أحد.

---

(١) في «جـ»: وهو.

(٢) في «جـ»: بالفعل.

فإن قيل: «لا نسلم أن الوضع المذكور عبث، وإنما يكون عبثًا أن لو لم يشتمل على فائدة، وبيان اشتماله على فائدة هو: أنه يحتاج العقل إلى دليل مستقل للدلالة على الوقوع قبل الوضع، وبعد الوضع تكفيه قرينة معينة للواقع منهما. سلمنا ذلك؛ ولكن ما ذكرتم من الدليل إنما ينفى وضع الشخص الواحد أو القبيلة اللفظ بإزاء النقيضين[١] وذلك لا ينفى وضع شخصين أو قبيلتين، وهذا هو الأكثرى وقوعًا. سلمنا ذلك؛ ولكن ما ذكرتم ينتقض[٢] بقول القائل: الواقع أحد النقيضين، أو: الواقع إما الوجود أو العدم؛ فإن ذلك معلوم بالعقل.

ومن النقوض: الواحد نصف الاثنين، الضدان لا يجتمعان، النار محرقة... إلى غير ذلك من القضايا الأولية، والوجدانية، والحسية[٣]»:

قلنا: الجواب عن الأول: أن تلك القرينة إن كانت معينة، استقلت بتعيين ما هو معلوم بالعقل قبل الوضع؛ فلا فائدة فى الوضع [١١٧/أ]، وإن لم تكن معينة، بطل السؤال.

وأما السؤال الثانى: فقد أجاب عنه بعضهم بأن قال: اللفظ إنما يصير مشتركًا بوضع واضعين، إذا خفى أنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى واضع معين، ووضع هذا اللفظ للمعنى آخر[٤]، وإلا لكان من الألفاظ المنفردة والمفروض خلافه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: العقلاء يمتنعون من إطلاق اللفظ لمعنى حاصل للسامع قبل الإطلاق؛ فلابد وأن يرجحوا إفادته لأحدهما بالمطابقة؛ دفعًا للمفسدة المذكورة. وإذا تقررت هذه المقدمة الثانية، فنقول: الدليل الذى ذكرناه ينفى كون اللفظ مشتركا بين النقيضين، سواء كان ذلك بوضع واضع واحد، أو بوضع واضعين:

أما إذا كان بوضع واضع واحد: فظاهر. وأما إذا كان بوضع واضعين[٥]: فلأنه لابد وأن يترجح إفادته لأحدهما مطابقة؛ لما ذكرناه[٦] فى المقدمة الثانية؛ فيمنعون من وضع اللفظ للنقيضين؛ لما بينا أن ذلك يقتضى أن يكون كل واحد من المعنيين بالنسبة إلى دلالة اللفظ على السواء.

وبينا فى المقدمة: أنه لابد من ترجيح دلالته على أحد المعنيين مطابقة؛ فيجتمع

(١) فى «ب»، «جـ»: النقيض.

(٢) فى «ب»: يقض.

(٣) فى «جـ»: الجنسية.

(٤) أى: للمعنى الآخر.

(٥) أى واضع آخر.

(٦) فى «ب»، «جـ»: ذكرنا.

النقيضان؛ وذلك محال.

وهذا الجواب فاسد؛ وذلك لأنه إن ترجَّحت دلالته على أحدهما، فليس ذلك من قبيل اللفظ المشترك - والحالة هذه - وإن لم تترجح، بطل الجواب؛ فهذا الإشكال واقع لا جواب له.

وأما النقوض[١]، فالجواب عنها: أنّا ادعينا امتناع مانع مفرد بإزاء النقيضين، ولم ندَّعِ امتناع اللفظ المركب الدال على معنى معلوم قبل سماع ذلك اللفظ المركب؛ فالنقوض المذكورة لا ترد على الدعوى.

وهذا الجواب فاسد؛ لأن المعترض يورد النقوض على المعنى، والمانع من وضع اللفظ المفرد بإزاء النقيضين.

وغاية ما يقال في الجواب: منع صدق قول القائل: الواقع أحد النقيضين، أو الفرق؛ فإنا نطلب الفرق بين قول القائل: «الواقع: الوجود، إذا نقلنا لفظ «الوجود» مشتركًا بين الوجود والعدم»، وبين الأوَّل، وهو قولنا: «الواقع أحد النقيضين، أو أحدهما» فلم يبق إلا المنع، أو الفرق؛ والمنع فاسد، والفرق عسير.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِي سَبَبِ وُقُوعِ الاشْتِرَاكِ:

السَّبَبُ الأَكْثَرِيُّ هُوَ: أَنْ تَضَعَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْقَبِيلَتَيْنِ تِلْكَ اللَّفْظَةَ لِمُسَمًّى آخَرَ، ثُمَّ يَشْتَهِرَ الْوَضْعَانِ؛ فَيَحْصُلُ الاشْتِرَاكُ.

وَالأَقَلِّيُّ هُوَ: أَنْ يَضَعَهُ وَاضِعٌ وَاحِدٌ لِمَعْنَيَيْنِ؛ لِيَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ مُتَمَكِّنًا مِنَ التَّكَلُّمِ بِالْمُجْمَلِ؛ وَقَدْ سَبَقَ فِي الفَصْلِ السَّالِفِ: أَنَّ التَّكَلُّمَ بِالْكَلامِ الْمُجْمَلِ مِنْ مَقَاصِدِ الْعُقَلاءِ وَمَصَالِحِهِمْ.

وَأَمَّا السَّبَبُ الَّذِي يُعْرَفُ بِهِ كَوْنُ اللَّفْظِ مُشْتَرَكًا - فَذَلِكَ: إِمَّا الضَّرُورَةُ، وَهُوَ أَنْ يُسْمَعَ تَصْرِيحُ أَهْلِ اللُّغَةِ بِهِ. وَإِمَّا النَّظَرُ؛ وَذَلِكَ أَنَّا سَنَذْكُرُ - إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى - الطُّرُقَ الدَّالَّةَ عَلَى كَوْنِ اللَّفْظَةِ حَقِيقَةً فِي مُسَمَّاهَا، فَإِذَا وُجِدَتْ تِلْكَ الطُّرُقُ فِي اللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ - حَكَمْنَا بِالاشْتِرَاكِ.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ ذَكَرَ فِيهِ طَرِيقَيْنِ آخَرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ حُسْنَ الاسْتِفْهَامِ يَدُلُّ عَلَى الاشْتِرَاكِ؛ لأَنَّ الاسْتِفْهَامَ عِبَارَةٌ عَنْ طَلَبِ الْفَهْمِ، وَطَلَبُ الشَّيْءِ - حَالَ حُصُولِهِ- مُحَالٌ؛ وَالْفَهْمُ إِنَّمَا لاَ يَكُونُ حَاصِلاً لَوْ كَانَ

---

(١) في «جـ»: النقيض.

اللَّفْظُ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ.

الثَّانِي: قَالُوا: اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي مَعْنَيَيْنِ؛ ظَاهِرًا - يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِيهِمَا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي الاشْتِرَاكَ.

وَاعْلَمْ: أَنَّا سَنُبَيِّنُ - إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى - فِي «بَابِ الْعُمُومِ»: أَنَّ هَذَيْنِ الطَّرِيقَيْنِ لا يَدُلَّانِ عَلَى الاشْتِرَاكِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذه المسألة واضحة غنية عن الشرح، وحاصلها يعود إلى أن السبب فى وقوع الاشتراك أمران:

أحدهما - وهو الأكثرى -: وهو: أن يضع كل واحد من الشخصين، أو من القبيلتين اللفظ الواحد بإزاء معنى غير المعنى الذى وضع له الشخص الأول، أو القبيلة الأخرى، ثم يشتهر الوضعان؛ وعلى هذا يكون اللفظ من الألفاظ المنفردة دون الألفاظ المشتركة، وذلك باعتبار كل وضع بعينه دون الآخر، ثم يشتهر كل واحد من الوضعين، ويخفى كون كل واحد منهما صادرًا من واضع آخر، فيصير مشتركًا. والأقلى هو: أن الشخص الواحد، أو القبيلة الواحدة تضع اللفظ الواحد بإزاء معنيين مختلفين، والفائدة فيه التمكن من التكلم بالمجمل؛ وقد سبق بيان المصالح المتعلقة بالتكلم بالمجمل.

وأما الطريق الذى به يعرف كون اللفظ مشتركًا- فذلك: إما بالضرورة، أو بالنظر: أما الضرورة: فهى السماع من أهل اللغة: التصريح بالاشتراك، وإنما سمى هذا الطريق مشتركًا بالضرورة؛ لأنه إنما حصل العلم بكونه مشتركًا بالسماع الذى هو قرع الحاسَّة السامعة، والعلومُ الحاصلة بسبب الإحساس بالحواس الخمس تسمى ضرورية اصطلاحًا لقوم.

أو بالنظر، وهو الاستدلال، وبيانه: أنا سنذكره - إن شاء الله تعالى - عند ذكرنا الطرق الدالة على كون اللفظ حقيقة فى المسمى الواحد، فإذا وجدت الطريقة بالنسبة إلى معنيين، يلزم دلالتها على الاشتراك.

ومن الناس من ذكر طريقين آخرين: الأوَّل: قالوا: حسن الاستفهام عن المعنى المراد يدل على الاشتراك؛ وذلك لأن حسن الاستفهام إنما يكون عند عدم فهم المعنى المعين من اللفظ؛ لأن الاستفهام طلب الفهم، وطلب الفهم مع حصول الفهم - محال.

وعدم الفهم إنما يكون إذا كان اللفظ موضوعًا لمعنيين مختلفين؛ فيبقى الذهن مترددًا بينهما؛ ويلزم من ذلك دلالة حسن الاستفهام على الاشتراك

الثاني: استعمال اللفظ في المعنيين - يدلُّ ظاهرًا على كونه حقيقة فيهما [١١٨/أ]؛ عملاً بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة.

ثم قال المصنِّف: وسنبيِّن ضعف هاتين الطريقتين في «باب العموم»؛ إن شاء الله تعالى.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: فِي أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ الْمُشْتَرَكِ الْمُفْرَدِ فِي مَعَانِيهِ؛ عَلَى الْجَمْعِ:

وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ، وَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - إِلَى جَوَازِهِ؛ وَ[هُوَ] قَوْلُ الْجُبَّائِيِّ، وَالْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ.

وَذَهَبَ آخَرُونَ: إِلَى امْتِنَاعِهِ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي هَاشِمٍ، وَأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ، وَالْكَرْخِيِّ، ثُمَّ اخْتَلَفُوا: فَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ مِنْهُ لأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَى الْقَصْدِ، وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ مِنْهُ؛ لأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَى الْوَضْعِ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَقَبْلَ الْخَوْضِ فِي الدَّلِيلِ لاَبُدَّ مِنْ مُقَدِّمَةٍ، وَهِيَ: أَنَّه لَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِمَعْنَيَيْنِ عَلَى الْبَدَلِ - أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لَهُمَا جَمِيعًا؛ وَذَلِكَ لأَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ الْمُغَايَرَةَ بَيْنَ الْمَجْمُوعِ وَبَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ، وَلاَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمَجْمُوعُ مُسَاوِيًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ فِي جَمِيعِ الأَحْكَامِ؛ فَلا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّيْئَيْنِ مُسَمًّى بِاسْمٍ - كَوْنُ مَجْمُوعِهِمَا مُسَمى بِهِ. إِذَا ثَبَتَتْ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةُ - فَالدَّلِيلُ عَلَى مَا قُلْنَا: أَنَّ الْوَاضِعَ إِذَا وَضَعَ لَفْظًا لِمَفْهُومَيْنِ عَلَى الانْفِرَادِ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ وَضَعَهُ مَعَ ذَلِكَ لِمَجْمُوعِهِمَا، أَوْ مَا وَضَعَهُ لَهُمَا:

فَإِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ مَا وَضَعَهُ لِلْمَجْمُوعِ - فَاسْتِعْمَالُهُ لإِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَإِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ وَضَعَهُ لِلْمَجْمُوعِ - فَلا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُسْتَعْمَلَ لإِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ وَحْدَهُ، أَوْ لإِفَادَتِهِ مَعَ إِفَادَةِ الأَفْرَادِ. فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: لَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ مُفِيدًا إِلاَّ لأَحَدِ مَفْهُومَاتِهِ؛ لأَنَّ الْوَاضِعَ: إِنْ كَانَ وَضَعَهُ بِإِزَاءِ أُمُورٍ ثَلاثَةٍ عَلَى الْبَدَلِ، وَأَحَدُهَا ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ - فَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيهِ وَحْدَهُ لاَ يَكُونُ اسْتِعْمَالاً لِلَّفْظِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَفْهُومَاتِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ فِي إِفَادَةِ الْمَجْمُوعِ وَالأَفْرَادِ عَلَى الْجَمْعِ» - فَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ

إِفَادَتَهُ لِلْمَجْمُوعِ مَعْنَاهُ: أَنَّ الاِكْتِفَاءَ لا يَحْصُلُ إلاَّ بهمَا، وَإِفَادَتُهُ لِلْمُفْرَدِ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ يَحْصُلُ الاِكْتِفَاءُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَحْدَهُ؛ وَذَلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَثَبَتَ: أَنَّ اللَّفْظَ الْمُشْتَرَكَ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُشْتَرَكٌ - لا يُمْكِنُ اسْتِعْمَالُهُ فِى إِفَادَةِ مَفْهُومَاتِهِ عَلَى [سَبِيلِ] الْجَمْعِ:

الشرح: اعلم أن الكشف يتوقف على أبحاث:

البحث الأول: بيان محل النزاع بين العلماء، فنقول: اختلف العلماء فى حمل اللفظ المشترك المفرد إذا تجَرَّدَ عن القرائن على جميع معانيه، وفى حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معًا، أو على جميع مجازاته إذا خرجت الحقيقة عن الإرادة إذا تكلم به مرة واحدة، وأمكن الجمع بينهما. واحترزنا بـ«المفرد» عن المشترك المجموع، وسيأتى نقل المذاهب فيه.

وبقولنا: «إذا تكلم به مرة واحدة» عما إذا تكلم به مرات متعددة؛ فإنه يجوز أن يستعمله فى كل مرة بمعنى غير ما استعمله فيه أولاً؛ حتى يستوجب [١١٨/ب] جميع المعانى التى وضع لها اللفظ توزعًا على المراتب.

واحترزنا بقولنا: «وأمكن الجمع» عن صيغة الأمر إذا قلنا: إنها مشتركة بين الأمر والتهديد؛ فإن الجمع بين الطلب والتهديد محال. والخلاف فى حمله على الجميع على الجمع، وأما على البدل (١) فجائز اتفاقًا.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: ذهب الشافعى - رضى الله عنه - والقاضى أبو بكر: إلى جواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه.

وهذا قول أبى على الجبائى، والقاضى عبد الجبار بن أحمد (٢)؛ غير أن الشافعى - رضى الله عنه - ذهب إلى وجوب حمله على جميع معانيه، ولم يذهب إلى ذلك من جوزه من المعتزلة. وذهب إلى امتناعه آخرون؛ وهو قول أبى هاشم، وأبى الحسين

---

(١) فى «جـ»: البذل.

(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمزانى الأسدا بادى، أبو الحسين قاض، أصولى. كان شيخ المعتزلة فى عصره. وهم يلقبونه قاضى القضاة. ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولى القضاء بالرى ومات فيها سنة ٤١٥هـ. له تصانيف كثيرة منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن»، و«الأمالى»، وشرح الأصول الخمسة، و«المغنى فى أبواب التوحيد والعدل». ينظر الأعلام ٢٧٣/٣، والسبكى ٢١٩/٣، ولسان الميزان ٣٨٦/٣.

البصرى، والكرخى [(١)]؛ بحكم الوضع. ثـم اختلـف المجوزون فـى جـواز استعماله فـى الجميع بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز: اللائق بمذهب الشافعى: جواز الاستعمال بطريق الحقيقة؛ لأنه انفرد بالقَوْلِ بوجـوب حمله علـى جميـع معانيـه علـى الجمـع، وميـل إمـام الحرمين إلى جوازه بطريق المجاز، وصرح باختياره فى ألا يستعمل فى الجميع إذا تجرد عن القرائن، وبالجواز مع قرينة متصلة. هكذا ذكره فـى كتـاب «البرهـان»[(٢)]؛ وعلـل المنع بكون الواضع إنما وضعه لهما على البدل، لا على الجمع. وصرَّح الغزَّالى[(٣)] باختيار عدم العموم فى اللفظ المشترك؛ معللاً بعدم الوضع لهما على الجمع؛ كما هـْو رأى[(٤)] شيخه الإمام صاحب «النهاية» [(٥)]، وأبى الحسين البصرى. وصرَّح الغزَّالى بالجواز بحكم الإرادة موافقًا لأبى الحسين البصرى على ذلك؛ نظرًا إلى الإرادة. ولا فرق بين النفى والإثبـات، وقيل: يجـوز فـى النفـى دون الإثبـات؛ أشـار إليـه صـاحب «المعتمـد»؛ وصـرح بـه ابْـنُ الحاجب.

[واختار ابن الحاجب][(٦)]: أنه يجوز استعماله فى الجميع مجازًا[(٧)]؛ فإنه قـال: المشـترك يجوز إطلاقه على معنييه مجازًا لا حقيقة، وكذلـك مدلـولا الحقيقـة والمجاز. ثـم المـانعون اختلفوا فى السبب المانع: فمنهم من قال: سببه الوضع، ومعناه ما سبق، وهو أن الواضع لم يضع اللفظ لهما على الجمع، بل على البدل. ومنهـم مـن قـال: سـببه أمـر يرجـع إلى الإرادة؛ وهو أنه يستحيل أن يراد باللفظ الواحد فى الزمن الواحد أكثر من معنى واحـد وهـذا ليـس بشـىء؛ إذ لا استحالة فـى ذلـك. والأول هـو اختيـار المصنـف، واختيـار السهروردى صاحب «التنقيحات» المنع أيضًـا، معلـلا بعـدم الوضـع، وقيـل: إن مذهـب المالكية مثل مذهب الشافعى فى المسألة المذكورة، ومذهب الحنفية المنع.

واعلم: أن استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه، أو فى جميع مجازاته؛ فمذهب الشافعى الجواز، ومذهب القاضى المنع.

---

(١) عبيد الله بن الحسين الكرخى، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق ولد ٢٦٠هـ، له رسالة فى الأصول التى عليها مدار فروع الحنفية،وشرح الجامع الصغير،وشرح الجامع الكبير توفى فى بغداد ٣٤٠هـ. ينظر: الفوائد البهية ١٠٧ - الأعلام ١٩٣/٤ تاريخ بغداد ١٠ (٣٥٣-٣٥٥، هدية العارفين ٦٤٦/١.

(٢) ينظر:البرهان (٣٤٤/١)، (٢٤٦).

(٣) ينظر: المستصفى (٢٣/٢،٢٤)، المنخول (١٤٧).

(٤) فى «جـ»: على رأى.

(٥) نهاية المطلب لإمام الحرمين فى فقه الإمام الشافعى رضى الله عنه.

(٦) سقط فى «جـ».

(٧) ينظر: العضد (١٢٧/١).

قال إمام الحرمين فى كتاب «البرهان»[(١)]: ولقد اشتد نكير القاضى على من يقول بحمل اللفظ على حقيقته ومجازه.

فعلى هذا: مذهب القاضى التفصيلُ، ومذهب غيره التسويةُ بينهما تجويزًا، ومنعًا. واختار صاحب «الإحكام» مذهب الشافعى.

تنبيه: اعلم: أن حمل اللفظ المشترك يحصل بطريقين: أحدهما: الحمل على المجموع من حيث هو مجموع. والثانى: الحمل على كل واحد واحد. والأول: كل مجموعى، والثانى: كل عددى؛ والفرق بينهما بين؛ فإنه يصح قولنا: «كل أعضاء البدن إنسان» بالتفسير الأول، ولا يصح بالثانى، ولا يختلف الحال فى الإثبات بمقتضى اللفظ؛ فإنا[(٢)] إذا قلنا: «اعْتَدِّى بالقرء»، وأردنا به الكل المجموعى - يجب عليها الإتيان بالحيض والطهر.

وكذلك: إن أردنا الكل العددى؛ إلا أن بينهما فروقًا من حيث الدلالة.

فأما إذا قلنا: «اللفظ موضوع للمجموع من حيث هو مجموع فقطْ» - كان اللفظ دالاًّ على المجموع مطابقة، وعلى كل جزء من أجزائه الذى هو من أفراد مدلول اللفظ المشترك تضمُّنًا؛ فيصير ذلك من باب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه.

وإن قلنا: «إنه موضوع للمجموع، ولكل جزء من أجزائه» - فيصير كل جزء من أجزائه مدلولاً عليه؛ مطابقة وتضمنًا.

فهذا هو الفرق بينهما من حيث الدلالة، ويفترقان حكمًا حال النهى؛ فاعلم ذلك. وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: يجب البحث عن محل النزاع من وجه آخر؛ وهو أنْ الخلاف بين الشافعى - رضى الله عنه - وبين خصومه فى استعمال اللفظ المشترك: فى الكل المجموعى، أو الكل العددى، أو الأعم؛ بحيث يتناول كل واحد منهما؟ والذى وجدناه مصرحًا به، وهو فى كلام صاحب «التحصيل»؛ فإنه قال فى مختصره لكتاب «المحصول»: الخلاف فى الكل العددى، دون المجموعى.

وقال أيضًا فى وصف[(٣)] آخر: كلام الشافعى يحتمل كل واحد منهما، والأول هو الأظهر من كلام الأئمة - رضى الله عنهم - فإنهم صرَّحوا بأن اللفظ المشترك عند الشافعى كالعام، ويتكلمون فى هذه المسألة فى «كتاب العموم»، فالأشبه هو الأول. وإذ قد تكلمنا على نقل المذاهب المنقولة فى هذه المسألة فى الدليل الذى ذكره المصنف -

---

(١) ينظر: البرهان (١/٣٤٤).

(٢) فى «ب»: لأنَّا.

(٣) أى: فى موضع آخر يصف فيه كلام الشافعى.

فلنقدم مقدمة على الدليل. وهى أن نقول: لا يلزم من كون اللفظ موضوعًا لمعنيين على البدل: أن يكون موضوعًا لهما على الجمع؛ وذلك لأن كل مجموع، فهو مغاير لأجزائه، أى: لكل جزء من أجزائه بالضرورة؛ ولا يلزم مساواة المجموع لكل جزء من أجزائه فى جميع الأحكام؛ وإلا لكان كل جزء مجموعًا؛ ضرورة كون [كَوْنِ] الشىء مجموعًا حكمًا من أحكامه، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. وإنما قدم المصنف هذه المقدمة؛ وذلك لأنه يريد أن يذكر الترديد الآتى بعد هذه المقدمة.

قوله: إما أن يكون اللفظ موضوعًا للمجموع بعد وضعه لكل واحد من جزأيه، أولا؛ وإنما كان يلزم حصول المطلوب؛ وهو عدم استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه؛ وذلك لأنه لو لزم من كون اللفظ موضوعًا لمعنيين على البدل: أن يصير اللفظ موضوعًا للمجموع - لكان هذا الترديد ترديدًا فى الواقع؛ وهو قبيح فى اصطلاح النظار.

مثال ذلك: أن نقول: إما أن يكون زيد إنسانًا، أولا، أو نقول: إما أن تكون الزكاة واجبة فى محل الإجماع، أولا. فلما ثبتت تلك المقدمة، وهى: عدم استلزام وضع اللفظ لمعنيين على البدل وَضْعَهُ بإزاء المجموع - استقام أن يقال: «بعد ذلك: إما أن يكون موضوعًا للمجموع، أو لا»؛ فاندفع القبح المذكور. هذه فائدة المقدِّمة.

ثم قال المصنف: الدليل على ما قلنا: أن الواضع إذا وضع لفظًا لمفهومين على سبيل الانفراد: فإما أن يكون قد وضع مع ذلك لمجموع المفهومين، أو لا، وأيما كان، يلزم حصول المطلوب، أو أمر محال؛ وذلك لأن الواقع: إن كان الأول، وهو أنه ما وضعه للمجموع، فاستعماله لإفادة المجموع استعمال للفظ فى غير ما وضعه الواضع؛ وذلك غير جائز. وإن كان الواقع هو الثانى، وهو أن الواضع وضعه للمجموع - فلا يخلو: إما أن يستعمله المتكلم به لإفادة المجموع، أى: لإفهام الغير المجموع فقط، أو لإفادته مع إفادة أفراده معه: فإن كان الأول، لم يكن اللفظ مفيدًا إلا لأحد مفهوماته؛ ضرورة أنه موضوع حينئذ لثلاثة أشياء: المجموع، وكل واحد من جزأيه، ولم يفد إلا المجموع؛ وذلك هو المطلوب. وإن كان الثانى، وهو أنه يستعمله فى إفادة المجموع، وفى كل جزء من أجزائه على سبيل الجمع - فهو محال؛ لأن إفادة المجموع معناه: أن يتعين على السامع الفاهم ألا يكتفى فى فهم مقصود اللافظ إلا بحمله على المجموع، وإفادته المفرد معناه: يكتفى السامع الفاهم لمقصوده من اللفظ بحمله على أحد مفرديه على البدل، وعدم الاكتفاء بكل واحد منهما على البدل، بل يجب الحمل على المجموع؛ وذلك جمع بين النقيضين؛ وهو محال. واعلم: أن هذا الدليل ضعيف؛ وبيانه من وجوه: أحدها: أنه ما ينفى - بتقدير صحته - إلا حمل اللفظ المشترك على المجموع؛ من حيث هو مجموع؛ وليس ذلك محل النزاع على ما يظهر من كلام الأئمة.

الثانى: قوله: «إذا لم يكن موضوعًا للمجموع، فاستعماله فيه غير جائز» - ممنوع؛ وذلك لجواز الاستعمال مع عدم الوضع بطريق المجاز، أو نقول: إما أن نعنى بـ«الوضع»: الوضع المختص بالحقيقة، فلا يلزم من عدم الوضع عدم جواز الاستعمال بالتفسير المذكور. أو نعنى بـ«الوضع» الأعم من الوضع بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز؛ وحينئذ يتجه المنع على المقام الأول؛ فإنه لا يلزم من استعمال اللفظ فى جميع معانيه استعماله فى المجموع؛ لجواز أن يكون صدقه بطريق استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه؛ ضرورة شمول الوضع لهما بالتفسير الأعم.

الثالث: قوله: «استعماله فى المجموع، وفى كل واحد من مفرداته، يستلزم اجتماع النقيضين» - ممنوع؛ وذلك إنما يلزم أن لو كان مقتصراً على استعماله فى المفرد، وفى المجموع، يعنى: عدم وجوب الاكتفاء فى مراده إلا بالمجموع، وأما إذا كان الاستعمال لا بطريق الاقتصار على أحد مفرديه فى الاكتفاء به، بل كاستعمال اللفظ العامِّ فى الأفراد - فذلك غير لازم.

الرابع: أن الدليل المذكور- بتقدير صحته- ينفى جواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه إذا كان أمرًا، أو خبرًا إيجابيًّا. وأما إذا كان نهيًا، أو خبرًا سلبيًّا - فلا يلزم انتفاء الجواز فيهما؛ وذلك لأن الجمع بين النقيضين معلوم، إنما يلزم فى قول القائل: «اعتدى بالقرء»، وأما إذا قال: «لا تعتدى بالقرء» - فلا يلزم من حمله على جميع معانيه اجتماع النقيضين.

وقد نبهنا على هذا المعنى فى التنبيه المذكور أولاً. هذا كله إذا قلنا: لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى كل معانيه، والمراد بالكل المجموع؛ فإنه لا يلزم من انتفاء المجموع انتفاؤه بجميع أجزائه، فإذا قال: «لا تعتدى بالقرء»، وأراد بالقرء: المجموع المركب من الحيض والطهر، كل واحد من مفرديه على البدل - لا يلزم من ذلك المحال المذكور. فاعلم: أنه يمكننا أن نجيب عن هذه الوجوه بأجوبه دافعة للأسئلة المذكورة ظاهرًا: أما الأول: فجوابه: أن الخلاف إن كان فى حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه؛ [بـ]معنى: الكل المجموعى فقط - سلم الخصم فى هذا المقام: أن دليل الإمام ينفيه؛ فقد حصل المقصود لوجود الدلالة على محل النزاع. وإن كان الخلاف فيما هو أعم من ذلك، فجوابه: أنه إذا ثبت عدم الجواز فى هذه الصورة - يلزم الجواز مطلقًا بالإجماع؛ لأن القائل قائلان:

قائل: يقول بعدم جواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه على الإطلاق. وقائل: [يقول] بجوازه على الإطلاق. فالقول بالجواز فى بعض الصور دون البعض قول ثالث، باطل بإجماع الفريقين من المجوزين، والمانعين. أو نقول: الخصم لا يقول بالجواز فى هذه الصورة؛ فإذا دللنا على الجواز فيها، فقد صار ملزما محجوجًا.

بقى احتمالٌ ثالث، وهو ألا يكون المجموع من حيث هو مجموع من محل النزاع فى شىء لا عمومًا ولا خصوصًا؛ فهذا ممكن، ولكن قول المصنف ينافى ذلك. وعن الثانى: أن المراد بالوضع بطريق الحقيقة، فإذا لم يكن اللفظ موضوعًا له، فاستعماله فيه بطريق الحقيقة مجاز؛ ونحن لا ندعى فى هذا المقام إلا هذا القدر. وعن الثالث: أن استعماله فى المجموع، وفى كل واحد من مفرديه - يستلزم الجمع بين النقيضين؛ وذلك لأنه إذا كان مستعملاً فى المجموع، وفى كل واحد من مفرديه: فإما أن يكون استعماله لإفادة كل واحد منهما، أو لإفادة أمر لابد منه فى حصول المقصود مع أنه كاف، أو لأمر ثالث؛ الحصر ضرورى: لا سبيل إلى الأول؛ لأن هذا المقصود حاصل فى استعماله فى المجموع، واستعماله فى كل واحد منهما عبث؛ وإنه باطل. ولا سبيل إلى الثالث؛ لأنه لابد وأن يكون استعماله لأحدهما، وإلا كان استعماله لما ليس بمقصود على سبيل الاكتفاء، ولا على ما هو أعم منه، فكان استعماله عبثًا، وإنه لا يجوز. فتعين الثانى وبه يحصل المطلوب. وعن الرابع: أنا لا ندعى ذلك فى السلوب؛ فاندفع. والإنصاف: أن الأجوبة المذكورة إقناعية؛ والإمام يدعى أن المذكور من جملة البراهين القاطعة، وقد خرج الدليل المذكور عن كونه برهانًا للأسئلة المذكورة. نعم: لو ادعى أن دليله يفيد غلبة الظن لا غير - كانت الأجوبة المذكورة مقنعةً كافية فى تحصيل غلبة الظن؛ هذا هو الحق. فإن قيل: «هل يمكن رد هذا الدليل إلى صورة برهانية يشهد بصحتها صناعة المنطق؟»: قلنا: نعم، وبيانه أن نقول: لو استعمل اللفظ المشترك فى جميع معانيه جوازًا بطريق الحقيقة - يلزم منه محال؛ التالى باطل؛ فالمقدم مثله: بيان الشرطية: أنه لو استعمل جوازًا بطريق الحقيقة -: فإما أن يكون ذلك بطريق الوضع حينئذ، أو لا: أما إذا كان لا بطريق الوضع له، يلزم المحال؛ وذلك لأن استعمال اللفظ فى المعنى حقيقة لا بطريق الوضع محال. وإن كان بطريق الوضع: فإما أن يستعمله فيه فقط، فيلزم المحال؛ وذلك لكون المجموع أحد مفهوماته، والتقدير استعماله فى الجميع؛ فيلزم خلاف التقدير، أو يستعمله فيه وفى مفرداته، لا على سبيل البدل، فيلزم الجمع بين النقيضين؛ لما سبق؛ واللازم باطل؛ فقد رددنا صورته إلى قياس استثنائى.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ الْمُجَوِّزُونَ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الصَّلَاةَ مِنَ اللهِ رَحْمَةٌ، وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ، ثُمَّ إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَرَادَ بِهَذِهِ اللَّفْظَةِ كِلا مَعْنَيَيْهَا فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وَثَانِيهَا: [قَوْلُهُ تَعَالَى]: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِى السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِى الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ﴾ [الْحَجُّ: ١٨].

أَرَادَ بِالسُّجُودِ [١٢١/أ] هَهُنَا الْخُضُوعَ؛ لأَنَّهُ هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الدَّوَابِّ، وَأَرَادَ بِهِ - أَيْضًا - وَضْعَ الْجَبْهَةِ عَلَى الأَرْضِ؛ لأَنَّ تَخْصِيصَ «كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ» بِالسُّجُودِ دُونَ مَا عَدَاهُمْ مِمَّنْ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ؛ مَعَ اسْتِوَائِهِمْ فِى السُّجُودِ بِمَعْنَى الْخُشُوعِ - يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِى خُصُّوا بِهِ مِنَ السُّجُودِ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الأَرْضِ؛ فَقَدْ صَارَ الْمَعْنَيَانِ مُرَادَيْنِ.

وَثَالِثُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢٢٨] أَرَادَ بِهِ الْحَيْضَ وَالطُّهْرَ؛ لأَنَّ الْمَرْأَةَ، إِذَا كَانَتْ مِنْ أَهْلِ الاجْتِهَادِ - فَاللهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهَا [الاعْتِدَادَ] بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدَلاً عَنِ الآخَرِ؛ بِشَرْطِ أَنْ يُؤَدِّىَ اجْتِهَادُهَا [إِلَيْهِ] أَوْ إِلَى الآخَرِ.

وَرَابِعُهَا: قَالَ سِيبَوَيْهِ: «قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ: الْوَيْلُ لَكَ - دُعَاءٌ وَخَبَرٌ»؛ فَجَعَلَهُ مُفِيدًا لِكِلاَ الأَمْرَيْنِ. وَالْجَوَابُ عَنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ بِأَسْرِهَا: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ، لَوْ صَحَّ لَدَلَّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ كَمَا هِىَ مَوْضُوعَةٌ لِلآحَادِ؛ فَهِىَ مَوْضُوعَةٌ لِلْجَمْعِ؛ وَإِلاَّ لَكَانَ اللهُ تَعَالَى قَدِ اسْتَعْمَلَ اللَّفْظَ فِى غَيْرِ مَفْهُومِهِ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ. وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ اسْتِعْمَالُهُ لإِفَادَةِ الْجَمْعِ - اسْتِعْمَالاً لَهُ فِى إِفَادَةِ أَحَدِ مَوْضُوعَاتِهِ، لاَ فِى إِفَادَةِ الْكُلِّ؛ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه لما فرغ من إقامة الدليل على ما ادعاه من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه - شرع فى المعارضة فى حكم المسألة؛ فقال: يدل على ذلك أمور:

الأول: قوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِىِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، والصلاة من الله: الرحمة، ومن الملائكة: استغفار، واللفظ واحد، فقد أراد باللفظ الواحد: كل واحد من المعنيين؛ وذلك يدل على الجواز؛ لاستلزام الوقوع الجواز.

الثانى: قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِى السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِى الأَرْضِ...﴾ [الحج: ١٨]

وجه الاستدلال بالآية: أن الله ذكر أنه يسجد له من فى السموات، ومن فى

الأرض، والشمس، والقمر والنجوم، والجبال، والشجر، والدوابُّ، ثم قال تعالى ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]؛ فبعض المذكورين لا يتصور منهم السجود إلا بمعنى الخشوع؛ وهو جنس الدواب. وبعضهم يتصور منه السجود، بمعنى: وضع الجبهة على الأرض؛ لأن جميع الناس يتصور منهم السجود، بمعنى: الخشوع والانقياد، إلا أن بعضهم يسجد، بمعنى: وضع الجبهة على الأرض دون البعض؛ دل ذلك على أن المراد بالسجود في قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]: وضع الجبهة على الأرض؛ فقد أطلق السجود على معنيين:

أحدهما: الخشوع.

والثاني: وضع الجبهة على الأرض. وهما معنيان مختلفان بالحقيقة؛ فيلزم استعمال اللفظ المشترك على جميع معانيه؛ وذلك هو المطلوب. هذا متصل بالتنبيه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ...﴾ الآية [البقرة: ٢٢٨]. وجه التمسك: أنه أراد من لفظ «القرء»: الحيض، والطهر، إذا أدى اجتهاد مجتهده إلى أنهما المراد؛ فلو كانت المرأة المجتهدة حائضًا، وأدى اجتهادها إلى أن المراد بالقرء كل واحد منهما- لزمها الاعتداد بالحيض والطهر معًا؛ ضرورة أن حكم الله في حقها ما أدى [1] اجتهادها إليه؛ فقد حمل اللفظ المشترك على معنييه معًا؛ وهو المطلوب.

ورابعها: قول سيبويه: «الويل له» دعاء وخبر»؛ فجعل الويل مفيدًا لكلا الأمرين، وهو المطلوب. هذا مجموع الأدلة التي ذكرها المصنف محتجًا به على من جوَّز استعماله في جميع معانيه.

وخامسها: أن يقال: لابد من تقديم مقدمات: الأولى: أنه يجوز أن يفاد باللفظ الواحد معان كثيرة، بمعنى «كل واحد»؛ ويدل عليه: أن لفظة «من» في قولنا: «من دخل داري، فله درهم» - يجوز أن يفاد كل واحد واحد لا الكل؛ وكذلك لو صرح به، لم يستقبحه العقلاء، ولا أهل اللغة.

المقدمة الثانية: أن اللفظ المشترك بالنسبة إلى كل واحد من المعنيين حقيقة؛ لأنه لا معنى للحقيقة إلا باستعمال اللفظ فيما وضع له؛ وذلك يقتضي كون اللفظ حقيقة بالنسبة إلى كل واحد منهما.

المقدمة الثالثة: أن القرينة في اللفظ المشترك إنما يحتاج إليها؛ لإخراج أحد المفهومين،

---

(١) في «حـ»: ما أدى إلى.

لا لإفادة اللفظ المفهومَ الآخرَ؛ إنما هو بـالوضع لا بالقرينـة. وإذا ثبتت هـذه المقدمـات، فنقول: المقتضى لجواز استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه، بمعنى: كل واحـد قـائم، والمانع زائل: أما وجود المقتضى: فلأنا بينا أن اللفظ المشترك بالنسبة إلى كـل واحـد مـن المعنيين حقيقة، والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

وأما زوال المانع: فلما بينا فى المقدمة الأولى. فيثبت الجـواز؛ عمـلاً بـالمقتضِى السـالم عن المانع.

أجاب المصنف عن الوجوه المذكورة فـى المتن بمـا يرجـع حاصلـه إلى تلـك الوجـوه المعارضة بما ذكرنا: إما أن كانت فاسدة، أو صحيحة، وأيما كان، فقد حصـل الجـواب: أما إذا كانت فاسدة، فلا إشكال؛ لاندفاعها بفسادها. وأما إذا كـانت صحيحـة، فهـى تدل على أن هذه الألفاظ، وهى لفظ: «يصلون»، «ويسجد»، «والقرء»، «والويل»؛ كمـا هى موضوعة للآحاد، فهى - أيضًا - موضوعة للمجموع؛ لأنها لو لم تكـن موضوعـة للمجموع، لكان الله مستعملاً للفظ فى غير ما وضع له، وذلك غير جـائز. وإذا ثبتـت هذه المقدمة، يلزم كون الألفاظ مستعملة لإفـادة أحـد مفهوماتـه؛ لكـون المجمـوع أحد مفهوماته، لا فى كلها؛ على ما بينا فى الدليل.

هذا هـو الجـواب الـذى اعتمـد عليه المصنـف، وهـو ضعيـف؛ تفرعـه علـى الدليـل المذكور، وقد بينا ضعفه. والجواب الصحيح عن لفظ الصلاة، والسـجود: بمنـع أنهـا مـن الألفاظ المشتركة، بل هى من الألفاظ المتواطئة.

فالأول: لتعظيم النبى ﷺ.

والثانى: للخضوع المشترك بين الأنواع المذكورة فى الآية.

هذا الجـواب اعتمـد عليـه الغـزالى، وتقريـره ظـاهر؛ وذلـك لأنـه إذا دار الأمـر بـين الاشتراك، و التواطؤ؛ فالتواطؤ أولى.

والجواب الثانى: أن «يصلون» فيه ضمير الجمـع، وذلـك بمنزلـة إعـادة الفعـل؛ فيصـير الكلام هكذا: «الله يصلى، وملائكته يصلـون»، ويكـون المـراد بـالأول معنـى، وبالثـانى معنى، ولا نزاع فى مثل ذلك؛ وإنما النزاع فى اللفظ المشترك إذا تكلم بـه مـرة واحـدة، وبمثله خرج الجواب عن التمسك بقوله تعـالى: ﴿يسـجد﴾؛ فـإن العطـف بمنزلـة إعـادة الفعل، ويمكن الجواب عنهما: بمنع كون الاستعمال بطريق الحقيقة، بل هو بطريق المجاز، وإذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز- فالمجاز أولى. وأجاب أبو هاشم عن ذلـك: بـأن

قال: لعل هذا اللفظ- أى: المستعمل فى الآية فى المعنيين - هو بطريق نقل الشارع من مفهومه اللغوى إلى غيره، وأما التمسك بوجوب اعتداد المرأة المذكورة، فضعيف جدًّا؛ وذلك لأنه يدل على أنه إذا غلب على ظنها [1] أن المراد بالمشترك كلا معنييه- يجب عليها العمل بما غلب على ظنها، ولا نزاع فى ذلك؛ وإنما النزاع فى أن غلبة ظنها بناء على استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه: هل هى مطابقة للواقع، أو لا؟ وعدم مطابقتها لا يوجب عدم الجواز بالنسبة إليها؛ لانعقاد الإجماع على وجوب العمل بما يغلب على الظن. وأما قول سيبويه: «الويل له» دعاء وخبر» - فالمراد هو أنه حقيقة فى الخبر، مجاز فى الدعاء، أو نقول: أخبر عن كونه مشتركًا بين الدعاء والخبر، لا أنه استعمله فيهما، واستعماله فيهما محال؛ لأن الدعاء إنما يحسن إذا كان الشىء مجهول الثبوت، معدومًا عند الدعاء، والخبر يكون عن معلوم الثبوت، أو مظنونه؛ وبينهما تناقض.

ثم نقول: «ويل له» مركب، والاشتراك من خواصِّ المفرد، بل قد يقع فى المركّب؛ بناء على وضعه. والجواب عن الخامس: منع المقدمة القائلة: «إن اللفظ المشترك حقيقة فى المجموع»؛ وسند المنع ظاهر. والجواب الثانى عنه: منع المقدمة القائلة: «إن القرينة فى اللفظ المشترك إنما يحتاج إليها؛ لإخراج أحد المفهومين عن الإرادة»؛ وهذا لأن اللفظ المشترك عندنا مجمل، ولا يَدُلُّ اللفظ على أحد المعنيين على التعيين إلا بمرجِّح، وهى القرينة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ- رحمه الله تعالى -: فَرْعَانِ:

الأَوَّلُ: بَعْضُ مَنْ أَنْكَرَ اسْتِعْمَالَ الْمُفْرَدِ الْمُشْتَرَكِ فِى جَمِيعِ مَفْهُومَاتِهِ - جَوَّزَ ذَلِكَ فِى لَفْظِ الْجَمْعِ: أَمَّا فِى جَانِبِ الإِثْبَاتِ - فَكَقَوْلِهِ لِلْمَرْأَةِ: «اعْتَدِّى بِالأَقْرَاءِ». وَالْحَقُّ: أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ؛ لأَنَّ قَوْلَهُ: «اعْتَدِّى بِالأَقْرَاءِ» مَعْنَاهُ: اعْتَدِّى بِقُرْءٍ وَقُرْءٍ وَقُرْءٍ، وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ أَنْ يُفَادَ بِلَفْظِ «الْقُرْءِ» كِلاَ الْمَدْلُولَيْنِ - لَمْ يَصِحَّ ذَلِكَ أَيْضًا فِى الْجَمْعِ الَّذِى لاَ يُفِيدُ إِلاَّ عَيْنَ فَائِدَةِ الإِفْرَادِ.

وَأَمَّا فِى جَانِبِ النَّفْىِ - فَكَذَلِكَ أَيْضًا، وَفِيهِ احْتِمَالٌ؛ لأَنَّا إِنَّمَا مَنَعْنَاهُ مِنْ إِفَادَةِ الْمَعْنَيَيْنِ فِى جَانِبِ الإِثْبَاتِ؛ لَمَّا قُلْنَا: إِنَّ الْوَاضِعَ مَا وَضَعَهُ لَهُمَا جَمِيعًا، وَأَمَّا فِى جَانِبِ النَّفْىِ - فَلَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ قَاطِعٌ عَلَى أَنَّ الْوَاضِعَ مَا اسْتَعْمَلَهُ فِى إِفَادَةِ نَفْيِهِمَا جَمِيعًا. وَيُمْكِنُ

---

(١) فى «ب»: ظننا.

أَنْ يُجَابَ عَنْهُ: بِأَنَّ النَّفْىَ لاَ يُفِيدُ إِلاَّ رَفْعَ مُقْتَضَى الإِثْبَاتِ؛ فَإِذَا لَمْ يُفِدْ فِى جَانِبِ الإِثْبَاتِ إِلاَّ أَمْرًا وَاحِدًا - لَمْ يَرْتَفِعْ عِنْدَ حَرْفِ النَّفْىِ إِلاَّ الْمَعْنَى الْوَاحِدُ. فَأَمَّا إِنْ أُرِيدَ حَمْلُهُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ: «لاَ تَعْتَدِّى بِمَا هُوَ مُسَمَّى الأَقْرَاءِ»؛ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ كَوْنُ الْحَيْضِ وَالطُّهْرِ مُسَمًّى بِالْقُرْءِ - وَصْفًا مَعْقُولاً مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا؛ فَيَكُونُ اللَّفْظُ - عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ - مُتَوَاطِئًا، لا مُشْتَرَكًا.

الثَّانِى: أَنَّا لَوْ جَوَّزْنَا أَنْ يُفَادَ بِاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ جَمِيعُ مَعَانِيهِ - فَإِنَّهُ لاَ يَجِبُ ذَلِكَ. وَنُقِلَ عَنِ الشَّافِعِىِّ (رَضِىَ اللهُ عَنْهُ) وَالْقَاضِى أَبِى بَكْرٍ؛ أَنَّهُمَا قَالا: «الْمُشْتَرَكُ إِذَا تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرَائِنِ الْمُخَصِّصَةِ - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى جَمِيعِ مَعَانِيهِ»: وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْضُوعًا لِلْمَجْمُوعِ - فَلا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعًا لَهُ - فَهُوَ أَيْضًا مَوْضُوعٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الأَفْرَادِ؛ فَاللَّفْظُ دَائِرٌ بَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْفَرْدَيْنِ، وَبَيْنَ الْمَجْمُوعِ؛ فَيَكُونُ الْجَزْمُ بِإِفَادَتِهِ لِلْمَجْمُوعِ دُونَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْفَرْدَيْنِ - تَرْجِيحًا لأَحَدِ الْجَائِزَيْنِ عَلَى الآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «حَمْلُهُ عَلَى الْمَجْمُوعِ أَحْوَطُ؛ فَيَكُونُ الأَخْذُ بِهِ وَاجِبًا»: قُلْتُ: الْقَوْلُ بِالاِحْتِيَاطِ سَنَتَكَلَّمُ عَلَيْهِ؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه لما فرغ من بيان عدم استعمال اللفظ المفرد فى جميع معانيه - فرَّع [1] عليها فرعين:

الأول: اللفظ المشترك المجموع [١٢٣/أ]؛ سواء كان فى سياق النفى، أو الإثبات: هل يجوز استعماله فى جميع معانيه، أم لا؟: الذى نقله المصنف فى هذا الموضع: أنا إن قلنا بـ[عدم] جواز استعمال اللفظ المشترك المجموع فى جميع معانيه - وإن منع ذلك فى اللفظ المشترك المفرد - فهل يمنع فى اللفظ المشترك المجموع أم لا؟. منهم من بناه عليه، ومنهم من قال: وإن قلنا بعدم جواز استعمال اللفظ المشترك المفرد فى جميع معانيه - قلنا[2] بجوازه مجموعًا فى جانب النفى والإثبات. وفى جانب النفى احتمال أبداه صاحب «المعتمد» وتبعه المصنف؛ قيل: ما ذكر فى جانب النفى إذا كان مفردًا غير مجموع؛ هذا هو الذى يشعر به ظاهر كلام المصنف. ونقل صاحب المعتمد، وصاحب «الإحكام»[3]

---

(١) فى «جـ»: فرغ.

(٢) فى «جـ»: نقول.

(٣) ينظر الاحكام (١/٢٢٣).

بناء الخلاف في الجميع على الخلاف في المفرد على السواء. والدليل على أنا إذا فرعنا على قولنا: لا يجوز استعماله في جميع معانيه مفردًا - يلزم ألا يجوز - أيضًا - استعماله مجموعًا في جميع معانيه؛ نفيًا كان أو إثباتًا -: هو أن المجموع إنما يفيد ما وضع له اللفظ حال الإفراد؛ فلا يترجح عليه إلا بإفادته المعنى المستفاد من الجمع، وهو الكثرة، ويلزم من هذا - القول بالمنع من استعماله مجموعًا في جميع معانيه؛ إذا قلنا بالمنع من استعماله في جميع معانيه مفردًا؛ سواء كان ذلك في سياق النفي، أو الإثبات.

وأما الاحتمال المذكور في جانب النفي، فليس بشيء؛ لما مر من الدليل، وتوجيهه المذكور في المتن لا يقبل التقرير: فأما إذا قيل: لا تعتدي بالأقراء - أي: بمسمى الأقراء - فيصير اللفظ موضوعًا لمعنى مشترك بين الحيض والطهر؛ فيصير اللفظ متواطئًا، لا مشتركًا؛ ولا خلاف في جواز استعماله في ذلك المعنى المشترك حقيقة.

الفرع الثاني - أي: على قولنا بجواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه -: فهل يجب استعماله فيه أو يجوز: منهم من قال: بالوجوب؛ وهو المنقول عن الشافعي، والقاضي أبي بكر - رضي الله عنهما - ويشبه أن يكون تفريعًا منهما على أنه يجوز حقيقة، لا مجازًا؛ فيكون اللفظ المشترك ظاهرًا في جميع معانيه. ومنهم من قال: بالجواز، ويشبه أن يكون ذلك تفريعًا على القول: بأنه يجوز مجازًا.

ثم قال المصنف: في القول بالوجوب نظر؛ وذلك لأنه: إما ألا يكون موضوعًا للمجموع؛ فاستعماله حينئذ لا يجوز[١] على ما سبق. وإن كان موضوعًا للمجموع، فهو أيضًا موضوع لكل واحد من الأفراد؛ لأن الكلام [١٢٣/ب] مفروض في مثل ذلك؛ فإذن: اللفظ موضوع لهذا الفرد وحده، ولذلك الفرد وحده، وللمجموع المركب منهما؛ لأنا نتكلم على هذا التقدير؛ فإفادته المجموع: إما أن تكون مع إفادته لكل واحد من الفردين، أو لا؟:

الأول: يستلزم الجمع بين النقيضين؛ على ما مرَّ في الدليل.

والثاني: يستلزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجِّح. وكل واحد منهما محال؛ ويلزم من هذا عدم وجوب استعماله في جميع معانيه. هذا بيان النظر في كلام الشافعي، رضي الله عنه.

---

(١) قوله: «إن لم يضعه للمجموع امتنع استعماله في المجموع» مصادرة على مذهب الخصم؛ فإن الخصم يقول: هذا من المجاز الجائز، فيجوز على تقدير عدم الوضع، فادعاؤه المنع مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل، وهذا أول المسألة، هل يجوز هذا أم لا؟ ينظر النفائس (٢/٧٤٤-٧٤٥).

واعلم: أن في منع استعمال اللفظ المشترك للمجموع في جميع معانيه- نظرًا؛ وذلك لأن أئمة العربية قالوا: الجمع عبارة عن «تعديد الأفراد».

فقولنا: «اعتدى بالأقراء» أي: اعتدى بقرء، وقرء، وقرء، ولو تلفظ به مجموعًا؛ لأنه مرادفه؛ ويؤكد هذا: أنهم جوزوا جمع الأعلام؛ لإفادة الأشخاص المختلفة؛ فتقول: «مررت بزيودكم»؛ وتريد به: الأشخاص المختلفة، ويمكن أن يوجه هذا الكلام منعًا للمقدمة المذكورة، وجعل اللفظ موضوعًا إنما يستقيم إذا جعل للقدر المشترك بين الحيض والطهر. وأما إذا قيل: اعتدى بما يسمى بـ«القرء» - فليس ذلك من قبيل المتواطئ. وأما الدليل الذي تمسك به المصنف لنفي الوجوب ردًّا على الشافعي - رضي الله عنه -: ففيه نظر أيضًا؛ وذلك لأنه يتمسك به لنفي وجوب استعمال اللفظ المشترك على جميع معانيه بعد التفريع على جواز الاستعمال؛ مع أن الدليل كما ينفي الوجوب ينفي الجواز؛ فلا يستقيم التمسك به تفريعًا، مع أن الدليل المذكور ضعيف؛ لما سبق.

وأما قوله: «الحمل على المجموع أحوط»: هذا كلام يتجه على قول المصنِّف: «حمله على المجموع على تقدير الوضع له دون كل واحد من مفرديه ترجيح لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح»؛ وذلك لأنا نمنع كونه ترجيحًا من غير مرجح، بل هو لمرجح؛ لأن الحمل على المجموع أحوط؛ لكون المجموع مستلزمًا لكل واحد من مفرديه؛ دون العكس؛ فكان الحمل عليه أولى؛ فكان ترجيحًا لمرجح. أجاب المصنف عن هذا الكلام: بأن قاعدة الاحتياط سنتكلم عليها، أي: نبين ضعف التمسك بها، والله أعلم بالصواب.

واعلم أن صاحب «الإحكام» التزام تقرير مذهب الشافعي - رضي الله عنه - ملتزمًا التمسك بالنصين المذكورين، وبقول سيبويه.

فقال: [ليس](١) لفظ «الصلاة» المذكورة في الآية، ولفظ «السجود» كما (٢) ذكرتم من الاعتناء، والانقياد حقيقة، وإلا لكان كل صلاة اعتناءً (٣)، وكل سجود خضوعًا وانقيادًا؛ ضرورة أن الحقيقة يجب اطِّرادُهَا؛ واللازم باطل؛ فإنه لا يسمى كل اعتناء بأمر: «صلاة»، ولا كل سجود: «انقيادا وخضوعًا»؛ فلابد من تصوره، وبيان الاشتراك فيه.

فإن قيل: «يجب اعتقاد أنه كذلك؛ دفعًا للاشتراك، والمجاز»: قلنا: إنما يصار إلى دفع

---

(١) سقط في «جـ».

(٢) في «ب»: لما.

(٣) في «جـ»: المثناء.

هذا الاشتراك أن لو لم يكن اللفظ المشترك حقيقة فى المجموع؛ كالعامِّ؛ ومذهب الشافعى - رضى الله عنه -: أنه كالعام. وأجاب عما دفع به التمسك بالآية من دعوى النقل: بمنع ذلك. وأجاب عما دفع به التمسك بقول سيبويه: بحمل كلام سيبويه أنه لا انفكاك فى قول القائل: «الويل لك» عن الدعاء والخبر، واللفظ واحد، ولا معنى للحقيقة سوى فهمهما من اللفظ عند الإطلاق. وهذا الأجوبة مندفعة؛ وبيان اندفاعها: أما قوله: «لو كان حقيقة، لاطرد»:

قلنا: لا نسلِّم، ولا يلزم من كون اللفظ حقيقة لشىء اطِّرَادُهَا؛ وذلك باطل بـ«السخى» «والأبلق» وسيأتى فساد هذه الطريقة فى «باب الحقيقة». جواب ثان: يجب أن نقول: يجب اعتقادها للقدر المشترك؛ دفعًا للاشتراك وللمجاز.

وأما قوله: «إنما يصار إلى ذلك أن لو لم يكن حقيقة فى المجموع»:

قلنا: نعم، وليس حقيقة فى المجموع؛ لأن الواضع إنما وضعه بإزاء هذا وحده، وأما بإزاء المجموع، فلم يضعه الواضع نقلاً عن أئمة اللغة، ثم إنا أجبنا عن النصين: بجواب لا يرد عليه ما ذكره؛ وهو المعتمد. وأما قول سيبويه على ما ذكره - فهو ممنوع، وليس ذلك ظاهر كلامه، بل ظاهر كلامه أنه قال: «إنه مشترك بين الدعاء والخبر»، ولا يلزم من إخباره عن الاشتراك أن يكون هو مستعملاً فيهما، وإلا لكان كل من قال: «هذا اللفظ مشترك بين معنيين» - كان مستعملاً فيهما؛ وذلك باطل.

خاتمة: اعلم: أن الإحاطة التامَّة بكل مسألة من المسائل العلمية- إنما تحصل إن اطلع الإنسان على كل ما قيل فيها، أو جُلِّهِ؛ فلابد من نقل كلام الأئمة فى هذه المسألة مع الاحتراز عن التكرار بقدر الإمكان، دون ما اقتضاه السهو، أو النسيان:

فنقول: قال صاحب «المعتمد»: شرط الشيخ أبو عبد الله فى المنع من ذلك اتحاد المتكلم، والوقت، والعبارة، واختلاف المعنيين؛ بحيث لا ينظمهما فائدة واحدة، وقال - أيضًا - صاحب «المعتمد» فى الإمكان: أن يراد باللفظ الواحد كل واحد من المعنيين: إما حقيقة فى كل واحد منهما، أو حقيقة فى أحدهما، مجازًا فى الآخر. والدليل عليه: أنه ليس بين إرادة اعتداد المرأة بالحيض، وإرادتها بالطهر - ما يمنع من اجتماعهما؛ لو لم يكن المريد لذلك متكلمًا باسم القرء؛ فوجب أن يكون فيهما ما يمنع من اجتماعهما؛ إذا تكلم المتكلم بهذا الاسم؛ لأن الكلام لا يجعل ما ليس بممتنع ممتنعًا؛ إذا كان لا يكسب الإرادات وغيرها تنافيًا. وكذا القول فى استعماله لفظة النكاح فى العقد والوطء؛ لكونه حقيقة فى الوطء مجازًا فى العقد؛ وكذا حجة من قال: «إنه لا يستحيل

اجتماع الإرادتين». واحتج أبو الحسين البصرى [١٢٤/ب] على أنه لا يجوز لغة: بأن يقال على أن اللغة تحظر أن يراد به كلا معنييه: إن أهل اللغة وضعوا لفظة «حمار» للبهيمة المخصوصة وحدها، وتجوزوا فى البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معًا؛ ألا ترى أن الإنسان إذا قال: «رأيت حمارًا» لم يفهم منه أنه رأى البهيمة والبليد؟! ولو قال: «رأيت حمارين» لم يعقل منه أنه رأى أربعة أشخاص: بهيمتين وبليدين؛ وكذلك قولنا: «قرء» وضعوه للحيض وحده، وللطهر وحده، ولم يضعوه لهما معًا؛ لأنه لو وضعوه لهما معًا، لكان المستعمل له فى أحدهما متجوزًا على التحقيق؛ لأنه لم يستعمله على ما وضع له على التحقيق؛ وكان يجب أن يفهم من قول القائل: قرءان: طهران، وحيضان، ومن ثلاثة أقراء: ستة؛ والأمر بخلافه؛ هذا ما اعتمد عليه صاحب «المعتمد». واحتج أبو عبد الله - من المعتزلة - على أنه لا يجوز استعمال اللفظة فى مجازها، وحقيقتها؛ بوجوه:

الأول: هو أن الإنسان يجد من نفسه تعذر الاستعمال فيهما؛ قال: وذلك يجرى مجرى تعظيم زيد، والاستخفاف به، فى حالة واحدة، بفعل واحد؛ وهو محال.

الثانى: أنه لو استعمل اللفظ فى حقيقته ومجازه معًا - لكان قد أراد استعمال اللفظ فيما وضع له، وأراد به العدول عنه أيضًا؛ وذلك يفضى إلى التنافى.

والثالث: أنه لابد فى المجاز من إضمار كاف التشبيه، وفى الحقيقة من عدم إضماره، وبينهما تناف. وهذه الوجوه ضعيفة: أما الأول: فلا نسلم تعذر ذلك، بل نجد من أنفسنا خلاف ذلك.

أما قوله: «ذلك يجرى مجرى تعظيم زيد، والاستخفاف به»: قلنا: لا نسلم؛ وذلك لقيام فرق. وبيانه: أنه يجيز الخصم أن يريد المتكلم الحقيقة والمجاز، بخطابين، فى وقت واحد، ولا يجيز أن يعظم زيد عمرًا، ويستخف به، بفعلين، فى وقت واحد؛ والاستحالة فى النظير واضحة، دون ما نحن فيه.

وعن الثانى: لا نسلم أنه إذا استعمل اللفظ فى مجازه مع استعماله فى الحقيقة يراد العدول عن الحقيقة، وإنما يكون كذلك أن لو كان مستعملاً للمجاز مقتصرًا عليه؛ وذلك ممنوع. وأما قوله: «لابد من إدخال كاف التشبيه فى المجاز»:

قلنا: ذلك غير لازم؛ بل يجوز الإضمار وعدمه. واحتج ابن الحاجب على صحة ما اختاره فى اللفظ المشترك: بأنه يسبق إلى الفهم أحدهما، وذلك دليل الحقيقة، فإذا أطلق

عليهما كان على خلافها. أى: الحقيقة. وأما المجاز: فإنه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، فوجب أن يكون مجازًا؛ لأن وضعه لهما فرع وضعه للمجاز مفردًا.

وأيضًا: لو كان حقيقة فيهما، لكان مشتركًا بين المفرد والمجموع؛ وذلك يؤدى إلى الاشتراك غالبًا.

قال الغزالى: العرب إنما وضعت هذه الألفاظ وضعًا استعمل فى مسمياتها على البدل، أما على سبيل الجمع، فلا.

نعم [١٢٥/أ]: نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة، ونسبة العموم إلى آحاد المسميات متشابهة؛ لكن تشابه العموم فى الدلالة، وتشابه نسبة المشترك والمجمل فى الصلاح لأن يراد كل واحد منهما على البدل، وتشابه نسبة المفهوم فى السكوت عن الجميع [(١)] لا فى الدلالة، وتشابه الفعل فى إمكان وقوعه على كل وجه: فالصلاة المعينة من رسول الله ﷺ أمكن أن تكون: قضاء، وأداء، وفرضًا، ونفلاً، وظهرًا، وعصرًا، والإمكان شامل بالإضافة إلى علمنا فى إمكان وقوعه على كل وجه.وأما فى الواقع، وبالنسبة إلى علم الله تعالى - فواحد معين لا يحتمل غيره. فهذه أنواع التشابه، والوهم سابق إلى التسوية بين المتشابهات، وأنواع هذا التشابه متشابهة. وإنما يسبق إلى بعض الأوهام: أن العموم كان دليلاً؛ لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات، والتشابه هكذا موجود؛ فيلزم حكم العموم، وهو غفلة عن تفصيل أنواع التشابه، وأن تشابه نسبة العموم إلى مسمياته ودلالته على الجمع؛ بخلاف هذه الأنواع.

قال صاحب «التنقيحات»: دعوى عموم اللفظ المشترك لا تستقيم؛ فإنه إن عنى به: مجموع الآحاد، لا يكون الواحد مدلولاً حقيقة حينئذ مطابقة، بل جزء المطابق؛ فيكون المجموع مفهومًا واحدًا، وكل واحد منهما جزأه؛ فيكون هذا وضعًا ثالثًا: فيطلق مرة، ويراد أحد المفهومين؛ مثلاً، ويذكر؛ ويعنى به مجموعهما مدلولاً واحدًا مطابقة، والمجموع غير الآحاد ضرورة؛ فصار الاشتراك فى ثلاثة مواضع؛ فهو وضع لغة، وإن اقتصر على أحدهما إذا ذكر؛ فلا شمول. واعلم: أن حاصل كلام المحققين عائد إلى أنه لم يوضع اللفظ المشترك لكل واحد واحد من المفهومات. ولصاحب «التلخيص» من المتأخرين طريقة أخرى لابد من نقلها:

قال - رحمه الله - اللفظ المشترك لابد وأن يكون: إما مفردًا أو جمعًا، والمفرد: إما منكرًا أو معرفًا بالألف واللام، والجمع: إما أن يكون مذكورًا بلفظ الكل، والجميع؛

---

(١) فى «حـ»: الجمع.

مثل: أن تقول: «اعتدى بكل قرء، أو بالأقراء جميعًا»، أو بلفظ العموم؛ مثل أن تقول: «اعتدى بالأقراء»، ومع ذلك: فإما أن يكون مكررًا؛ مثل قولك: «اعتدى بقرء قرء»، أو: «اعتدى بالقرء والقرء»، أو: «اعتدى بالأقراء والأقراء». وكل ذلك: إما فى طرف الإثبات، أو فى طرف النفى:

الأول: كالأمر، والثانى: كالنهى. أما القسم الأول - وهو المفرد المنكَّر غير المكرَّر -: فلم يجز استعماله جميعًا؛ سواء كان فى طرف النفى، أو طرف الإثبات؛ لأن التنكير يقتضى التوحيد، والجمع بين المعنيين لا يتصور معه التوحيد. أمَّا إذا كان مكرَّرًا؛ مثل قوله: «اعتدِّى بقرء وقرء» - فقد جوز استعماله فى المعنيين جميعًا؛ على سبيل الحقيقة؛ فإذا استعمل اللفظ لكل معنى على الانفراد [١٢٥/ب]. فما لم يكن هناك قرينة توجب الحمل على أحد المعنيين - حمل عليهما جميعًا. وأما المذكور بلفظ الكل، والجميع: فقد قالوا: يجب الحمل على معانيه جميعًا؛ لأنه لا كل، ولا جميع لهذا اللفظ فى مثل هذه الصورة غير هذه المعانى؛ إذ ليس للحيض وحده، وللطهر وحده أفراد محصورة معينة؛ حتى يحمل اللفظ عليها. وأما إذا فقد تصور ذلك، فلا يجب الحمل، بل يجب توقف الأمر إلى ظهور القرائن. أما إذا كان بلفظ العموم والمفرد المعرَّف بالألف واللام، وكان مكرَّرًا - كان الكلام فيه كما ذكرنا فيما سبق فى المكرر. وأما إذا لم يكن مكررًا: فإن وجدت هناك قرينة تدل على أحد المعنيين بخصوصه - وجب الحمل عليه. وإن لم توجد القرينة إلى وقت الحاجة، فهناك يقع الخلاف الذى نريد أن ننظر فيه بين الشافعى، ومن خالفه: فالشافعى - رضى الله عنه - أوجب الحمل على المعنيين جميعًا فى مثل هذا الوقت؛ لكن ليس معناه أن الحمل على ذلك المجموع يكون بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز؛ وهذا لأنه لا سبيل إلى التوقف وقت الحاجة، ولا سبيل إلى الحمل على أحد حقيقتى اللفظ؛ إذ ليس الحمل على أحدهما أولى من الحمل على الآخر، ولا سبيل إلى تعطيله، بل لابد من الحمل على المجاز: والحمل على المجاز: إما بقرينة مقالية، أو بقرينة حالية: والقرائن اللفظية منتفية؛ لأن الكلام فيه. وأما القرائن الحالية: فذلك قد يكون بتعين الحمل المجازى بأن ينحصر المجاز فى وجه واحد، ومحمل معين؛ فيتعين الحمل عليه. وقد يكون ترجيحًا من واحد من الوجوه على سائر الوجوه؛ فيجب الحمل عليه؛ لأن العمل بالراجح واجب. وفيما نحن فيه يجب الحمل على محمل مجازى؛ فانتفت القرائن اللفظية المخصصة؛ وكان الحمل على المجموع المعين وجهًا راجحًا على سائر الوجوه من وجوه:

أولها: أنه ألزم للحقيقة، وأشد ابتدارًا إلى الفهم، وأسرع خطرانًا بالبال عند سماع اللفظ من سائر الوجوه.

وثانيها: أن نسبته إلى المعنيين على السواء، ولما لم تترجح إحداهما على الأخرى، لا يكون الحمل على مجاز أحدهما أولى من حمله على مجاز الآخر، بل يجب حمله على مجاز تساوت نسبته إليهما، وما ذكرناه كذلك؛ فيصير راجحًا.

وثالثها: أن هذا الحمل أحوط؛ لاشتماله على مدلولات اللفظ بأسرها؛ فتعين الحمل عليه؛ وهكذا يحمل الكلام فى العامِّ؛ كالأقراء إذا لم يتكرر؛ فهذا نظر صائب لا يعطله ما ذكر فى «كتب العموم». ولئن قال: «ليس المنقول عن هؤلاء على الوجه الذى ذكرته، بل المنقول عنهم: أن اللفظ المشترك يجب حمله على جميع معانيه بطريق الحقيقة، وأن نسبة اللفظ المشترك إلى جميع معانيه كنسبة اللفظ العامِّ إلى أفراد [١٢٦/أ] العامِّ: إذا تجرَّد عن القرائن، يجب حمله على جميع الأفراد بطريق الحقيقة لذلك اللفظ المشترك؛ هذا هو المنقول عنهم»:

قلنا: جعل اللفظ المشترك بالقياس إلى معانيه المختلفة، كاللفظ العامِّ بالقياس إلى أفراده- بعيد عَنْ هؤلاء العلماء؛ فإنه - عند ذلك - يكون اللفظ متواطئا لا مشتركًا، بل لا يفيد أن يقال: إن الناقل زاد هذه الزيادة لما سمع منهم، ورأى فى كتبهم أنهم قالوا: «إذا تجرَّد اللفظ المشترك عن القرائن، وجب حمله على جميع معانيه. زعم أن القوم إنما حكموا ذلك الحكم؛ لزعمهم أن اللفظ المشترك بالقياس إلى معانيه، كالعام بالقياس إلى أفراده؛ لأن هذا حكمه»؛ فنقل عنهم ذلك. ومع ذلك نقول: ليس علينا من ذلك شيء، لأنا اخترنا احتمالاً ظاهرًا، وقررنا بأنه واجب الأخذ فى مثل ما فرضناه من الصورة، فمن لم يوافق عليه، وذهب إلى غيره، ولم يذكر على هذا دليلاً - فلا يضرنا، وما ذكره دليلاً ليس على إبطال هذا المجاز. ولئن قال: «ما فرضت من الصورة ممتنع؛ وذلك لأنك فرضت انتفاء القرائن المخصصة وقتَ الحاجة، وهذا ممتنع؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؛ كما فى المفرد المنكَّر»:

قلنا: لا نسلِّم أن انتفاء القرائن المقتضية لحمل اللفظ على أحد المعنيين خاصَّة - يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وإنما يكون كذلك أن لو [لم] يكن عدم هذه القرائن قرينة مقتضية لحمل اللفظ على معنييه جميعًا، أما إذا كان، فيكون هو عين البيان؛ بخلاف المفرد المنكَّر؛ فإن تنكيره أشعر بالتوحيد، والتوحيد مع الحمل على الجميع متعذر؛ فلابد لتعيين المراد.بطريق غير ما ذكرنا، ولا يجوز ألا يظهر ذلك الطريق فى وقت الحاجة. هذا هو الذى اختاره صاحب «التلخيص»؛ وفيه نظر؛ وبيانه من وجوه:

الأول: أنه فرض صورة الخلاف بين الشافعى - رضى الله عنه - ومخالفيه فى هذه

المسألة: حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند الحاجة إلى العمل؛ وليس النزاع في ذلك، بل نقول: جواز الخطاب باللفظ المشترك عند الحاجة إلى العمل بمقتضاه - ينبني على أن اللفظ المشترك: هل يحمل عند إطلاقه على جميع معانيه، أم لا؟ فإن قلنا: بالحمل، فلا حاجة إلى البيان. وإن قلنا: بالمنع [منه] (١)، فلا يجوز وروده عند الحاجة من غير بيان؛ وذلك لأن الحمل على الجميع لا يجوز؛ لأنا نتكلم على هذا التقدير، والحمل على أحدهما بعينه بدون القرينة المعينة - لا يتصور؛ فلا يجوز ورود هذا الخطاب عند الحاجة؛ وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وذلك لا يجوز.

الوجه الثاني: أنه يحمله على جميع معانيه بطريق المجاز، وزعم أن ذلك مذهب الشافعي [١٢٦/ب]، وقد سبق أن الظاهر: أن مذهب الشافعي - رضي الله عنه - الحمل عليها بطريق الحقيقة.

الثالث: استبعاده للنقل المشهور؛ وهو أنهم قالوا: نسبة اللفظ المشترك إلى جميع معانيه [كنسبة اللفظ العامِّ إلى أفراده]؛ وذكر أن وجه البعد: أن اللفظ العامَّ بالنسبة إلى أفراده هو من باب الألفاظ المتواطئة، فلو جعل المشترك بالنسبة إلى أفراده المختلفة كالعامِّ - يلزم كون المشترك متواطئًا؛ وذلك باطل.

ثم قال: هذه الزيادة لا يصح نقلها عن الأئمة؛ فلعلَّه زيادة من الناقل لكلام الإمام. وهذا الذي ذكره ضعيف جدًّا؛ لأن هذا القدر منقول في كتب الأئمة الفضلاء الذين لا يظن بهم المسامحة فيما ينقلونه من غير تحرير، وتحقيق، ومن أراد ذلك، فليراجع كتب الأئمة، ثم الوجه الذي به استبعد النقل ضعيف؛ لأن مراد الأئمة: أن المشترك كالعامِّ في معنى استغراقه لمدلولاته، ووجوب الحمل على جميع معانيه المختلفة عند التجرُّد عن القرائن؛ فهو كالعام من هذا الوجه، لا أن الأفراد الداخلة تحت المشترك مثل الأفراد الداخلة تحت العامِّ، حتى يلزم (٢) التواطؤ، فإذا حمل لفظ الأئمة على ما ذكرنا، اندفع الوهم بلا إشكال.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: فِي أَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ الاِشْتِرَاكِ:

وَنَعْنِي بِهِ: أَنَّ اللَّفْظَ مَتَى دَارَ بَيْنَ الاِشْتِرَاكِ وَعَدَمِهِ - كَانَ الأَغْلَبُ عَلَى الظَّنِّ عَدَمَ الاشْتِرَاكِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

---

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: يلوم.

أَحَدُهَا: أَنَّ احْتِمَالَ الاِشْتِرَاكِ، لَوْ كَانَ مُسَاوِيًا لاِحْتِمَالِ الاِنْفِرَادِ - لَمَا حَصَلَ التَّفَاهُمُ بَيْنَ أَرْبَابِ اللِّسَانِ - حَالَةَ التَّخَاطُبِ - فِي أَغْلَبِ الأَحْوَالِ؛ مِنْ غَيْرِ اسْتِكْشَافٍ، وَقَدْ عَلِمْنَا حُصُولَ ذَلِكَ؛ فَكَانَ الْغَالِبُ حُصُولَ احْتِمَالِ الاِنْفِرَادِ.

وَثَانِيهَا: لَوْ لَمْ يَكُنِ الاشْتِرَاكُ مَرْجُوحًا - لَمَا بَقِيَتِ الأَدِلَّةُ السَّمْعِيَّةُ مُفِيدَةً ظَنًّا؛ فَضْلاً عَنِ الْيَقِينِ؛ لاِحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ تِلْكَ الأَلْفَاظَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ مَا ظَهَرَ لَنَا مِنْهَا وَبَيْنَ غَيْرِهِ؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ غَيْرَ مَا ظَهَرَ لَنَا؛ وَحِينَئِذٍ: لاَ يَبْقَى التَّمَسُّكُ بِالْقُرْآنِ وَالأَخْبَارِ مُفِيدًا لِلظَّنِّ؛ فَضْلاً عَنِ الْعِلْمِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الاسْتِقْرَاءَ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْكَلِمَاتِ فِي الأَكْثَرِ مُفْرَدَةٌ لا مُشْتَرَكَةٌ؛ وَالْكَثْرَةُ تُفِيدُ ظَنَّ الرُّجْحَانِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لا نُسَلِّمُ أَنَّ الكَلِمَاتِ - فِي الأَكْثَرِ - مُفْرَدَةٌ؛ لأَنَّ الْكَلِمَةَ إِمَّا حَرْفٌ، أَوْ فِعْلٌ، أَوْ اسْمٌ: أَمَّا الْحَرْفُ - فَكُتُبُ النَّحْوِ شَاهِدَةٌ بِأَنَّهُ مُشْتَرَكٌ. وَأَمَّا الْفِعْلُ - فَهُوَ إِمَّا الْمَاضِي، أَوِ الْمُسْتَقْبَلُ، أَوِ الأَمْرُ: أَمَّا الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلُ - فَهُمَا مُشْتَرَكَانِ؛ لأَنَّهُمَا تَارَةً يُسْتَعْمَلانِ فِي الْخَبَرِ، وَأُخْرَى فِي الدُّعَاءِ، ولأَنَّ صِيغَةَ الْمُضَارِعِ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْحَالِ، وَالاِسْتِقْبَالِ، وَأَمَّا صِيغَةُ «افْعَلْ» فَالْقَوْلُ بِأَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ مَشْهُورٌ. وَأَمَّا الأَسْمَاءُ - فَفِيهَا اشْتِرَاكٌ كَثِيرٌ؛ فَإِذَا ضَمَمْنَا إِلَيْهَا الأَفْعَالَ وَالْحُرُوفَ - كَانَتِ الْغَلَبَةُ لِلاشْتِرَاكِ»: قُلْتُ: الأَصْلُ فِي الأَلْفَاظِ الأَسْمَاءُ، وَالاِشْتِرَاكُ نَادِرٌ فِيهَا؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الاشْتِرَاكُ أَغْلَبَ - لَمَا حَصَلَ فَهْمُ غَرَضِ الْمُتَكَلِّمِ فِي الأَكْثَرِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - عَلِمْنَا أَنَّ الْغَالِبَ عَدَمُ الاِشْتِرَاكِ.

وَرَابِعُهَا: «أَنَّ الاشْتِرَاكَ يُخِلُّ بِفَهْمِ الْقَائِلِ وَالسَّامِعِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَلاَّ يَكُونَ مَوْضُوعًا»: بَيَانُ أَنَّهُ [١٢٧/أ] يَقْتَضِي الْخَلَلَ فِي الْفَهْمِ: أَمَّا فِي حَقِّ السَّامِعِ: فَمِنْ وَجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْكَلامِ حُصُولُ الْفَهْمِ، وَهُوَ غَيْرُ حَاصِلٍ فِي الْمُشْتَرَكِ؛ لِتَرَدُّدِ الذِّهْنِ بَيْنَ مَفْهُومَاتِهِ.

الثَّانِي: أَنَّ سَامِعَ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ رُبَّمَا يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِ الاسْتِكْشَافُ؛ إِمَّا لأَنَّهُ يَهَابُ الْمُتَكَلِّمَ، أَوْ لأَنَّهُ يَسْتَنْكِفُ عَنِ السُّؤَالِ؛ وَإِذَا لَمْ يَسْتَكْشِفْ - فَرُبَّمَا حَمَلَهُ عَلَى غَيْرِ الْمُرَادِ؛ فَيَقَعُ فِي الْجَهْلِ، ثُمَّ رُبَّمَا ذَكَرَهُ لِغَيْرِهِ؛ فَيَصِيرُ ذَلِكَ سَبَبًا لِجَهْلِ جَمْعٍ كَثِيرٍ؛ وَلِهَذَا قَالَ أَصْحَابُ الْمَنْطِقِ: «إِنَّ السَّبَبَ الأَعْظَمَ فِي وُقُوعِ الأَغْلاطِ - حُصُولُ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ».

وَأَمَّا فِي حَقِّ الْقَائِلِ: فَلأَنَّ الإِنْسَانَ إِذَا تَلَفَّظَ بِاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ - احْتَاجَ فِي تَفْسِيرِهِ إِلَى أَنْ يَذْكُرَهُ بِاسْمِهِ الْمُفْرَدِ؛ فَيَقَعُ تَلَفُّظُهُ بِاللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ عَبَثًا، وَلأَنَّهُ رُبَّمَا ظَنَّ أَنَّ السَّامِعَ مُتَنَبِّهٌ لِلْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى تَعْيِينِ الْمُرَادِ، مَعَ أَنَّ السَّامِعَ لَمْ يَتَنَبَّهْ لَهُ؛ فَيَحْصُلُ الضَّرَرُ؛ كَمَنْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «أَعْطِ الْفَقِيرَ عَيْنًا»؛ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ يَفْهَمُ أَنَّ مُرَادَهُ الْمَاءُ، ثُمَّ إِنَّهُ يُعْطِيهِ الذَّهَبَ؛ فَيَتَضَرَّرُ السَّيِّدُ بِهِ. فَثَبَتَ بِهَذِهِ الْوُجُوهِ؛ أَنَّ الاشْتِرَاكَ مَنْشَأٌ لِلْمَفَاسِدِ؛ فَهَذِهِ الْمَفَاسِدُ إِنْ لَمْ تَقْتَضِ امْتِنَاعَ الاشْتِرَاكِ - فَلا أَقَلَّ مِنِ اقْتِضَاءِ الْمَرْجُوحِيَّةِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ الإِنْسَانَ مُضْطَرٌّ فِي بَقَائِهِ إِلَى اسْتِعْمَالِ الْمُفْرَدَاتِ، وَلا حَاجَةَ بِهِ إِلَى الْمُشْتَرَكِ؛ فَيَكُونُ الْمُفْرَدُ أَغْلَبَ فِي الْوُجُودِ، وَفِي الظَّنِّ:

بَيَانُ الْحَاجَةِ إِلَى الْمُفْرَدَاتِ: أَنَّ الإِنْسَانَ لاَ يَسْتَقِلُّ بِتَكْمِيلِ مُهِمَّاتِ مَعِيشَتِهِ بِدُونِ الاسْتِعَانَةِ بِغَيْرِهِ، وَالاسْتِعَانَةُ بِالْغَيْرِ لاَ تَتِمُّ إِلاَّ بِإِطْلاعِ الْغَيْرِ عَلَى حَاجَتِهِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ ذَلِكَ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ بِالأَلْفَاظِ؛ وَذَلِكَ التَّعْرِيفُ لا يَحْصُلُ إِلا بِالأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْحَاجَةَ إِلَى الْمُشْتَرَكِ غَيْرُ ضَرُورِيَّةٍ»؛ لأَنَّهُمْ إِنِ احْتَاجُوا إِلَى التَّعْرِيفِ الإِجْمَالِيِّ - أَمْكَنَهُمْ ذِكْرُ تِلْكَ الْمُفْرَدَاتِ مَعَ لَفْظِ التَّرْدِيدِ؛ وَحِينَئِذٍ: يَحْصُلُ الْمَطْلُوبُ فِي اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ. وَإِذَا ظَهَرَتِ الْمُقَدِّمَتَانِ، ثَبَتَ رُجْحَانُ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُشْتَرَكِ فِي الْوُجُودِ، وَفِي الذِّهْنِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنا إذا علمنا، أو ظننا: أن لفظًا من الألفاظ مشترك بين المعنيين- فلا نقول: هو غير مشترك بالأصل، بل إذا احتمل أن يكون مشتركًا، واحتمل ألا يكون مشتركًا -: فنقول - والحالة هذه -: [هو] غير مشترك بالأصل. ولـ«الأصل» تفسيران:

أحدهما: الدليل. والثاني: الغالب. ومنهم من فسره بـ«القاعدة» المقررة. فنقول: احتمال الاشتراك مرجوح في مثل هذه الصورة المذكورة؛ لوجوه:

أحدها: أنه لو لم يكن مرجوحًا، لكان مساويًا لاحتمال الانفراد، أو راجحًا عليه قطعًا؛ ضرورة أن الاحتمالات ثلاثة. ولو كان احتمال الاشتراك مساويًا لاحتمال الانفراد [أو] راجحًا عليه - لما حصل التفاهم في أغلب الأوقات بين أرباب اللسان إلا بعد الاستكشاف؛ ضرورة أن اللفظ الذي وقع به التخاطب، جاز أن يكون من قبيل المشترك، وجاز ألا يكون؛ وذلك [١٢٧/ب] فيما إذا لم يعلم ظهوره، أو [أن] معرفتهما

نادرة؛ فلهذا قال: فى أغلب الأوقات، واحتمال الاشتراك راجح، أو مساو لاحتمال الانفراد حقيقة. ففهم معنى معين من اللفظ دون غيره من المعانى من غيره من غير استكشاف – يستلزم: إما ترجيح أحد المساويين على الآخر من غير مرجح، أو ترجيح المرجوح على الراجح؛ وكل ذلك محال؛ فيستحيل الفهم حينئذ؛ واللازم باطل؛ ضرورة حصول الفهم حالة التخاطب من غير استكشاف فى غالب الأحوال؛ فينتفى الملزوم؛ وهو ألا يكون احتمال الاشتراك مرجوحًا؛ فيكون مرجوحًا؛ وذلك هو المطلوب.

وثانيها: أنه لو لم يكن احتمال الاشتراك مرجوحًا، لما أفادت الأدلة السمعية ظنًا؛ واللازم باطل: بيان الملازمة: بأن احتمال الاشتراك حينئذ يكون مساويًا لاحتمال الانفراد، أو راجحًا عليه؛ لما بينا، فغلبة الظن بأن المراد من هذا المفهومُ المعين دون غيره: ترجيح لأحد المساويين على الآخر، أو ترجيح المرجوح على الراجح؛ وكل ذلك باطل؛ واللازم منتف؛ فالملزوم كذلك. فإن قلت: «ما الفرق بين الدليل الأول، والدليل الثاني؟»:

قلنا: الفرق بينهما: أن اللازم فى الملازمة الأولى: عدم حصول الفهم حال التخاطب، واللازم فى الملازمة الثانية: عدم حصول غلبة الظن من الدلائل السمعية، ولا شك أن عدم حصول التفاهم غير عدم حصول غلبة الظن؛ فاللازم فى الملازمة الأولى غير اللازم فى الملازمة الثانية، وقد تقرر أن تقارير الملازمات بطرق ثلاثة: الأولى: تغاير الملازمات، والثانية: تغاير اللزوم، والثالثة: تغايرهما معًا.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وثالثها – أى: من الوجوه الدالة على أن الأصل عدم الاشتراك –: «الاستقراء»؛ وذلك لأن من استقرأ كلام العرب وغيره، علم أن الغالب فى الكلمات: الإفراد دون الاشتراك.

فإن قلت: «لا نسلم أن الغالب فى الكلمات الإفراد؛ وذلك لأن الكلمة: إما اسم، أو فعل، أو حرف؛ على ما تبين فى أول اللغات: أما الحروف: فكتب النحو شاهدة على أنها مشتركة. وأما الفعل: فهو إما الماضى، أو المستقبل، أو الأمر، أو النهى: والماضى مشترك؛ لأنه يستعمل تارة فى الخبر، وتارة فى الدعاء؛ كقولهم: زاده الله خيرًا، [و] وفقه الله تعالى... إلى غير ذلك، وصيغة المضارع مشتركة بين الحال، والاستقبال، وأما صيغة «افعل»: فالقول باشتراكها بين الوجوب، والندب– مشهور عند الأصوليين. وأما الأسماء: ففيها ألفاظ كثيرة مشتركة، فإذا ضممنا إليها الأفعال المشتركة، والحروف المشتركة – كان الاشتراك غالبًا على الألفاظ»: قلت: لا نسلم أن الأفعال بأسرها

مشتركة: أما قوله «المضارع مشترك بين الحال، والاستقبال»: قلنا: لا نسلم، بل هو حقيقة فى أحدهما، مجاز فى الآخر.

قوله: «أمثلة الماضى [١٢٨/أ] مشتركة بين الخبر، والدعاء»: قلنا: كلامنا فى أمثلة الماضى مفردة:

قوله: «وفقك الله - مركب، وقد يستعمل هذا المركب للمعنيين المذكورين جميعًا»: وليس كلامنا فيه؛ بل كلامنا فى صيغة: وقف مكانه، وقعد، ولا نسلم الاشتراك فى كل واحد منها. أما قوله: «الحروف مشتركة»:

قلنا: إن كان المدعى أن جميع الحروف مشتركة؛ بحيث لا يوجد حرف غير مشترك فذلك ممنوع، ولا سبيل إلى الأول؛ فإن كثيرًا من الحروف لا اشتراك فيه.

وإن كان المدعى أن الحروف فيها اشتراك كثير - فهذا مسلم، و[لا] يجديك نفعًا؛ فإن أكثر الكلمات الأسماء، والاشتراك فيها قليل؛ لما ذكرنا من الاستقراء. وأعاد المصنف الدليل الأول، ولا حاجة إليه، بل يكفيه المنع؛ وهو أن نقول:

لا نسلم أنا إذا ضممنا الأسماء المشتركة، والأفعال المشتركة- كان أكثر الكلمات [مشتركًا]؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن الغالب فى الأسماء عدم الاشتراك.

الوجه الرابع: أن الاشتراك مفسدة فى حق السامع والقائل؛ وذلك يقتضى ألا يوضع اللفظ المشترك:

بيان الأول - أنه مفسدة فى حق السامع -: وذلك من وجهين:

الأول: أن الغرض من الكلام حصول الفهم، وهذا الغرض لا يحصل باستعمال اللفظ المشترك؛ لأنه لا يوجب إلا التردد بين المعنيين، أو بين المعانى.

الثانى: أن سامع اللفظ المشترك ربما يتعذّر عليه الاستكشاف؛ وهو أن يسأل المتكلّم تعيين المراد باللفظ المشترك؛ وسبب التعذر أحد أمرين؛ وذلك لأنه ربما كان المتكلم مهيبًا ذا حشمة ورئاسة؛ وذلك مانع من الاستكشاف؛ وهذا كحال الملوك، ومن يجرى مجراهم بالنسبة إلى المخاطب، أو لأن السامع يستنكف من الاستكشاف؛ فإن الاستكشاف يدل على عدم الفهم؛ وكل عاقل يستنكف منه. [و] إذا لم يستكشف - فربما حمله على غير المراد؛ فيقع فى الجهل، وفى العمل بغير المراد، ثم ربما ذكره لغيره على الوجه الذى سمعه، وفهمه؛ فيصير ذلك سببًا لجهل جمع كثير؛ ولهذا قال: قيل فى المنطق: من جملة أسباب الغلط: وقوع الاشتراك فى الألفاظ؛ وذلك باستعماله غير مقترن

بقرينة. وأما في حق القائل: فلأن المتلفظ باللفظ المشترك يحتاج في تفسيره إلى أن يذكره باسمه المفرد؛ فيلغو تلفظه باللفظ المشترك، ولأنه ربما ظن أن السامع قد تنبه للقرينة الدالة على تعيين المراد، مع أن الأمر بخلافه؛ فيحصل الضرر؛ كمن قال لعبده: «أعط الفقير عينًا» على ظن أن العبد فهم أن المراد به الماء؛ فأعطاه الذهب؛ [فإنه يتضرر السيد به]. فثبت بهذه الوجوه: أن الاشتراك مظنة المفاسد ومنشؤها؛ فيمتنع وضع اللفظ المشترك؛ لأن [١٢٨/ب] الظاهر من حال الواضع الاحتراز عن وضع اللفظ الذي هو منشأ المفاسد، فإن لم يمتنع، فلا أقل من التقليل؛ وذلك يقتضي المرجوحية.

وخامسها: أن الإنسان مضطر في بقائه إلى استعمال المفردات؛ لما بينا أن الإنسان لا يستقل بتهيئة جميع ما يتوقف عليه بقاؤه؛ فلابد له من معاون، ولا يتأتى ذلك إلا بالتعريف، والتعريف بالألفاظ المفردة؛ [وقد] دل ذلك على حاجته إلى استعمال الألفاظ المفردة. وأما الضرورة إلى الحاجة إلى المشترك: فمندفعة؛ وذلك لأنه إن احتاج إلى التعريف الإجمالي، أمكنه ذكر تلك المفردات مع لفظ الترديد؛ وحينئذ: يحصل من المفردات المطلوب من استعمال اللفظ المشترك، ويلزم قيام الداعي إلى وضع الألفاظ [المفردة]، وعدم الداعي إلى وضع المشترك؛ ويلزم من ذلك: إما عدمه، أو قلته، وأدنى المراتب قلته؛ فيلزم رجحان المفرد على المشترك في الوجود الخارجي لا في الذهن؛ لأنه لا يلزم من قلته في الخارج قلته في التصور الذهني؛ وذلك هو المطلوب. واعلم: أنه جاء في لفظ المصنف: «أن الاشتراك يخل بفهم القائل والسامع»؛ وذلك غير مستقيم، بل ينبغي أن يقال: «إن الاشتراك منشأ المفسدة في حق القائل والسامع»؛ على ما قررناه.

لا يقال: قولنا: عدم الاشتراك أغلب وراجح، واحتمال الاشتراك مغلوب مرجوح بالقياس إلى كل البلاد، والأعصار، والأمصار، والقبائل، وأعم من أن يعتبر ذلك بالقياس إلى أهل قبيلة، أو بلدة، أو أهل عصر؛ وعلى هذا: جاز أن تكون اللغات وألفاظها كلها مشتركة، والغالب عليها الاشتراك، لكن أهل كل عصر، أو أهل كل مصر، أو قبيلة، يظنون أنه مفرد موضوع للمعنى الذي عرفوه فقط، ويحصل بينهم التفاهم عند التخاطب، ولا يحصل خلل في الفهم، مع أن الألفاظ في نفسها مشتركة. وإذا صحت هذه المقدمة، فنمنع الملازمة، وسند المنع ظاهر، أو نقول: لا نسلم صدق الملازمة، وإنما تلزم أن لو [لم] يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه.

ثم نقول: الوجهان الأخيران إنما يمنعان وقوع الاشتراك بوضع واحد؛ وأما القسم الثاني - وهو السبب الأكثري - فلا يدلان على المنع منه؛ لأنا نقول: الجواب عن الأول: أنا ندعي صدق الملازمة بالنسبة إلى المتخاطبين العالمين بالاشتراك.

وعن الثاني: أنا بينا عدم جواز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه، وأما الفهم بطريق المجاز: فلتوقفه على القرينة، ولا قرينة بالفرض. والجواب عن الأخير: أنا [لا] ننفي المشترك مطلقًا؛ بالوجوه الثلاثة الأول، وننفي الاشتراك بوضع واضع واحد؛ بالوجهين الأخيرين.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: فِيمَا يُعَيِّنُ مُرَادَ اللافِظِ باللَّفْظِ [١٢٩/أ] الْمُشْتَرَكِ:

اللَّفْظُ الْمُشْتَرَكُ: إِمَّا أَنْ تُوجَدَ مَعَهُ قَرِينَةٌ مُخَصِّصَةٌ، أَوْ لاَ تُوجَدَ: فَإِنْ لَمْ تُوجَدْ، بَقِيَ «مُجْمَلاً»؛ لِمَا ثَبَتَ مِن امْتِنَاعِ حَمْلِهِ عَلَى الْكُلِّ. وَإِنْ وُجِدَتِ الْقَرِينَةُ - فَتِلْكَ الْقَرِينَةُ: إِمَّا أَنْ تَدُلَّ عَلَى حَالِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مُسَمَّيَاتِ اللَّفْظِ؛ إِلْغَاءً أَوِ اعْتِبَارًا، أَوْ عَلَى حَالِ الْبَعْضِ؛ إِلْغَاءً أَوِ اعْتِبَارًا، وأَمَّا عَلَى حَالِ الْكُلِّ - مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ؛ إِلْغَاءً أَوِ اعْتِبَارًا -: فَهُوَ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ حَالِ الْبَعْضِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ مُفِيدًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَفْرَادِ، وَلِلْكُلِّ - مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ -: كَانَ الْكُلُّ أَحَدَ الأُمُورِ الْمُسَمَّاةِ بِهِ؛ فَتَكُونُ الْقَرِينَةُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ؛ إِلْغَاءً أَوِ اعْتِبَارًا - دَالَّةً عَلَى حَالِ بَعْضِ مَا انْدَرَجَ تَحْتَ تِلْكَ اللَّفْظَةِ.

فَأَمَّا الْقِسْمُ الأَوَّلُ، وَهُوَ: مَا يُفِيدُ اعْتِبَارَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي: فَتِلْكَ الْمَعَانِي: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُتَنَافِيَةً، أَوْ لا تَكُونَ: فَإِنْ كَانَتْ مُتَنَافِيَةً - بَقِيَ اللَّفْظُ مُتَرَدِّدًا بَيْنَهَا كَمَا كَانَ؛ إِلَى أَنْ يَظْهَرَ الْمُرَجِّحُ. وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَنَافِيَةً - فَقَالَ بَعْضُهُم: الأَدِلَّةُ الْمُقْتَضِيَةُ لِحَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى كُلِّ مَعَانِيهِ - مُعَارَضَةٌ بِالدَّلِيلِ الْمَانِعِ مِنْ حَمْلِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ عَلَى كُلِّ مَعَانِيهِ؛ فَتُعْتَبَرُ بَيْنَهُمَا التَّرْجِيحَاتُ. وَهَذَا خَطَأٌ؛ لأَنَّ الدَّلاَلَةَ الْمَانِعَةَ مِنْ حَمْلِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ عَلَى كُلِّ مَعَانِيهِ - دَلاَلَةٌ قَاطِعَةٌ؛ فَلا تَقْبَلُ الْمُعَارَضَةَ. سَلَّمْنَا قَبُولَهُ لِلْمُعَارَضَةِ؛ لَكِنْ لاَ مُعَارَضَةَ - هَهُنَا - فَإِنَّ الدَّلِيلَيْنِ، إِذَا اقْتَضَيَا حَمْلَ اللَّفْظِ عَلَى كِلا مَدْلُولَيْهِ - أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ كَمَا كَانَ مَوْضُوعًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالاشْتِرَاكِ، فَهُوَ - أَيْضًا - مَوْضُوعٌ لِلْجَمِيعِ، أَوْ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَدْ تَكَلَّمَ بِهِ مَرَّتَيْنِ.

وَمَعَ هَذَيْنِ الاحْتِمَالَيْنِ، زَالَ التَّعَارُضُ، وَإِذَا بَطَلَ التَّعَارُضُ، ثَبَتَ أَنَّهُ مَتَى قَامَتِ الدَّلاَلَةُ عَلَى كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُرَادًا - وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِمَا.

الْقِسْمُ الثَّانِي، وَهُوَ: الَّذِي يُفِيدُ إِلْغَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي: وَحِينَئِذٍ: يَجِبُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى مَجَازَاتِ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُلْغَاةِ -:

ثُمَّ لا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْحَقَائِقُ الْمُلْغَاةُ بحَالٍ، لَوْ لَمْ تَقُمِ الدَّلالَةُ عَلَى إِلْغَائِهَا - كَانَ الْبَعْضُ أَرْجَحَ مِنَ الْبَعْضِ، أَوْ لَيْسَ الأَمْرُ كَذَلِكَ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: فَمَجَازَاتُهَا: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُتَسَاوِيَةً فِي الْقُرْبِ، أَوْ لا تَكُونَ مُتَسَاوِيَةً: فَإِنْ تَسَاوَتِ الْمَجَازَاتُ فِي الْقُرْبِ، وَكَانَتْ إِحْدَى الْحَقِيقَتَيْنِ رَاجِحَةً - كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الرَّاجِحَةِ رَاجِحًا. وَإِنْ تَفَاوَتَتِ الْمَجَازَاتُ - نُظِرَ: فَإِنْ كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الرَّاجِحَةِ رَاجِحًا - فَلاَ كَلاَمَ فِي رُجْحَانِهِ. وَإِنْ كَانَ مَجَازُ الْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ رَاجِحًا - وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْمَجَازَيْنِ؛ لأَنَّ هَذَا الْمَجَازَ - وَإِنْ كَانَ رَاجِحًا - إِلاَّ أَنَّ حَقِيقَتَهُ مَرْجُوحَةٌ، وَذَلِكَ الْمَجَازُ - وَإِنْ كَانَ مَرْجُوحًا - إِلاَّ أَنَّ حَقِيقَتَهُ رَاجِحَةٌ؛ فَقَدِ اخْتَصَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِوَجْهِ رُجْحَانٍ؛ فَيُصَارُ إِلَى التَّرْجِيحِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتِ الْحَقَائِقُ مُتَسَاوِيَةً - فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْمَجَازَيْنِ أَقْرَبَ إِلَى حَقِيقَتِهِ مِنَ الْمَجَازِ الآخَرِ إِلَى [الْحَقِيقَةِ] الأُخْرَى، أَوْ لاَ يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ - وَجَبَ الْعَمَلُ بِالأَقْرَبِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - بَقِيَتِ اللَّفْظَةُ مُتَرَدِّدَةً بَيْنَ مَجَازَاتِ تِلْكَ الْحَقَائِقِ؛ لِمَا ثَبَتَ مِنِ امْتِنَاعِ حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى مَجْمُوعِ مَعَانِيهِ؛ سَوَاءٌ كَانَتْ حَقِيقِيَّةً أَوْ مَجَازِيَّةً.

الْقِسْمُ الثَّالِثُ: وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى إِلْغَاءِ الْبَعْضِ: فَاللَّفْظُ الْمُشْتَرَكُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ فَقَطْ، أَوْ أَكْثَرَ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ - فَقَدْ زَالَ الإِجْمَالُ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ لَمَّا وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى مَعْنًى، وَلا مَعْنَى لَهُ إِلا هَذَانِ، وَقَدْ تَعَذَّرَ حَمْلُهُ عَلَى ذَلِكَ - فَيَتَعَيَّنُ حَمْلُهُ عَلَى هَذَا. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي، وَهُوَ أَنْ تَكُونَ الْمَعَانِي أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ - فَعِنْدَ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى إِلْغَاءِ وَاحِدٍ مِنْهَا -: بَقِيَ اللَّفْظُ مُجْمَلاً فِي الْبَاقِي.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الرَّابِعُ، وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ الْبَعْضِ: فَهَذَا يُزِيلُ الإِجْمَالَ، سَوَاءٌ كَانَتِ اللَّفْظَةُ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن اللفظ المشترك: إما أن يكون معه قرينة، أو لا: فإن لم يكن معه قرينة، بقي اللفظ على إجماله، إذا قلنا: بعدم جواز استعماله في جميع معانيه، وإن قلنا: بأنه حقيقة فيه، وجب حمل اللفظ عليه؛ فلا إجمال، وإن قلنا: بأنه مجاز فيه، وقلنا: بأن مثل هذا المجاز لا يقتصر إلا على عدم قرينة مخصصة - حمل

اللفظ عليه؛ وإلا[١] توقف على القرينة. هذا كله إذا لم تكن معه قرينة. وإن كانت معه قرينة: فتلك القرينة: إما أن تدل على حال كل واحد واحد من مفهوماته، أو على حال البعض: وإن دلت على حال كل واحد واحد: فإما أن تدل عليه دلالة تقتضى إلغاءه، أو تدل عليه دلالة تقتضى اعتباره. إذن: أقسام اللفظ المشترك إذا كان معه قرينة - أربعة لا مزيد عليها:

القسم الأول: اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالّة على اعتبار كل واحد واحد من مفهوماته.

القسم الثانى: اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على إلغاء كل واحد واحد من مفهوماته.

القسم الثالث: اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على إلغائه بعض مفهوماته.

القسم الرابع: اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على اعتبار بعض مفهوماته. لا يقال: «أهملتم قسمًا واحدًا؛ وهو اللفظ المشترك المقترن به قرينة دالة على اعتبار الكل من حيث هو كل، أو دالة على الغاية من حيث هو كل»: لأنا نقول: اللفظ إذا كان مفيدًا لكل واحد من الأفراد، وللكل من حيث هو كل - كان الكل من حيث [هو] كل - أحد مفهوماته؛ فاندرج الكل من حيث هو كل تحت البعض. فالأقسام منحصرة فى الأربعة الأول لا غير؛ وإذ قد تبين الحصر، فلنتكلم فى حكم قسم قسم:

القسم الأول - أن يقترن به قرينة دالة على اعتبار كل واحد واحد -: فنقول: إما أن تكون مفهوماته متنافية، أو لا: أما إذا كانت [١٣٠/أ] متنافية؛ كصيغة الأمر، إذا قلنا: بأنها مشتركة بين الطلب، والتهديد- فإنه يتعذر الحمل على جميع معانيه - والحالة هذه - فيبقى اللفظ على إجماله. وأما إذا لم تكن متنافية: فقد قال بعضهم: الأدلة المقتضية لحمل اللفظ على جميع معانيه معارضة بالأدلة المانعة منه؛ فوقع التعارض بين الموجب والمانع؛ فيصار إلى الترجيحات.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وهذا خطأ؛ لأن الدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه قاطع، والقرينة ليست [معارضة للقاطع][٢]؛ فتسقط القرينة المعارضة عن درجة الاعتبار؛ فلا معارض.

سلمنا كون القرينة معارضة؛ ولكن إنما يصار إلى الترجيح إذا لم يمكن الجمع بينهما، وهو ممكن: وبيانه: أنه أمكن أن يكون اللفظ كما هو موضوع لكل واحدٍ واحدٍ من مفرداته، فكذلك هو موضوع للمجموع، فإذا حمل اللفظ على جميع مفهوماته، كان

---

(١) فى «ب»: ولا.

(٢) سقط فى «جـ».

ذلك حمل اللفظ المشترك على أحد مفهوماته؛ ضرورة أن المجموع أحد مفهوماته حينئذ؛ فلا يلزم الترك بالدليل الدال على عدم جواز حمل اللفظ المشترك على كل واحد واحد، بل على الجميع الذى [هو] أحد مفهوماته لا غير؛ وتكون القرينة الدالّة على اعتبار كل واحد واحد معمولاً بها؛ ضرورة أنه يلزم من الحمل على الجميع اعتبار كل واحد واحد من مفهوماته؛ فلا يلزم الترك بواحد من الدليلين أصلاً، ولا نعنى بزوال التعارض إلا هذا. وأما إذا قلنا: «إنه تكلم بالمشترك مرتين»؛ فلأنه إذا اعتبرنا كل واحد من مفهوماته؛ إعمالاً للقرينة الدالة على ذلك- لا يلزم الترك بالدليل الدال على أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه، إنما ينتظم ما إذا تكلم به مرة[1]. وأما إذا تكلم به مرتين: فلا مانع من حمله على الجميع - وقد نبهنا على هذا القيد فى المسائل السابقة على هذه المسألة - وإذا لم يلزم الترك بذلك الدليل الدال على عدم جواز حمله على جميع معانيه - يلزم عدم التعارض؛ إذ لا نعنى بالتعارض إلا أن العمل بالدليلين لا يستلزم الترك بالآخر. وإذا زال التعارض، ثبت أنه متى قامت الدلالة على كون كل واحد منها مرادًا - يجب حمل اللفظ عليه. هذا هو الكلام عن القسم الأول.

القسم الثانى - وهو الذى يفيد إلغاء كل واحد من تلك المعانى -: وحينئذ نقول: يجب حمل اللفظ على مجاز من مجازات تلك الحقائق الملغاة، ولا يلزم تعطيل اللفظ عن الفائدة؛ وذلك غير جائز. وإذا وجب حمل اللفظ على مجاز من تلك المجازات - بقى الكلام فى تعيين ذلك المجاز؛ فنقول: إما أن تكون تلك الحقائق الملغاة بحالة لو لم يقم الدليل على إلغائها [كانت] غير متساوية فى التبادر إلى الذهن [١٣٠/ب]، فإما يكون بعضها أسبق إلى الذهن من البعض، أو لا يكون كذلك: فإن كان الأول، فمجازاتها: إما أن كانت متساوية فى القرب من الحقيقة، أو لم تكن متساوية: فإن تساوت المجازات، نظرت: فإن كان مجاز الحقيقة الراجحة راجحًا، فلا كلام فى رجحان ذلك، ووجوب حمل اللفظ[2]؛ لأنه راجح فى نفسه على بقية المجازات، ويترجح - أيضًا - بكونه مجاز الحقيقة الراجحة. وإن كان مجاز الحقيقة المرجوحة راجحًا، فههنا يقع التعارض بين المجازين؛ لأن كل واحد منهما له جهة قوة، وضعف؛ وذلك لأن المجاز الراجح فى نفسه المرجوح حقيقته، يقوى؛ لرجحانه فى نفسه على غيره من المجازات. ويَضْعُفُ لكونه مجازًا حقيقته مرجوحة، والأمر [فى المجاز الآخر] بالعكس؛ فيتساويان من هذا الوجه؛ فلا يحمل اللفظ على أحدهما إلا بمرجح. وأما إذا كانت الحقائق

---

(١) أى: مرة واحدة.

(٢) أى: حمل اللفظ عليه.

متساوية: فإما أن يكون أحد المجازين أقرب إلى حقيقته من المجاز الآخر إلى الحقيقة، أو لا يكون كذلك: فإن كان الأول: وجب: العمل بالأقرب؛ لكونه أشبه بالحقيقة. وإن كان الثانى: بقيت اللفظة مجملة بالنسبة إلى مجازات تلك الحقائق؛ ضرورة تكافؤ تلك المجازات. ولا يجوز الحمل على جميع تلك المجازات؛ لما ثبت من امتناع حمل اللفظ على جميع معانيه، حقيقية كانت تلك المعانى أو مجازية؛ وهذا البحث مفرَّع على هذه القاعدة.

القسم الثالث - وهو الذى تدل عليه القرينة على إلغاء بعض معين -: فإما أن يكون ذلك اللفظ مشتركًا بين المعنيين فقط، أو يكون مشتركًا بين الأكثر من ذلك: أما إذا كان الواقع هو الأول: فقد زال الإجمال؛ لأنه لما دار اللفظ بين المعنيين فقط، وتعذر الحمل على واحد بعينه - تعين الحمل على الآخر؛ وإلا يلزم تعطيل اللفظ وإلغاؤه؛ وذلك غير جائز. وأما إذا كان الواقع هو الثانى، وقد قام الدليل على إلغاء بعضها، وهو واحد معين منها - بقى اللفظ على إجماله فى الباقى.

القسم الرابع - وهو الذى تدل عليه على اعتبار البعض -: فهذا يزيل الإجمال، سواء كانت اللفظة مشتركة بين معنيين، أو أكثر؛ فإنه يصير اللفظ معمولاً به فى ذلك البعض؛ فلا إجمال. هذا شرح ما قاله المصنف؛ وفيه نظر، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه قسم اللفظ أولاً إلى قسمين: القسم الأول: ما إذا لم يكن معه قرينة مخصِّصة.

القسم الثانى: أن يكون معه قرينة مخصِّصة. ثم قسم الثانى إلى أقسام أربعة؛ وذلك لأنه قال: القرينة: إما أن كانت دالة على حال كلٍّ؛ إلغاء أو اعتبارًا، أو على حال البعض؛ إلغاءً أو اعتبارًا؛ فجعل مورد تقسيم الأقسام الأربعة: اللفظ المقترن [١٣١/أ] بقرينة مخصصة؛ ومن جملة الأقسام الأربعة: أن يكون اللفظ المشترك مقترنًا بقرينة توجب اعتبار الكل، وما يدل على اعتبار الكل لا يكون قرينة مخصصة؛ فيلزم فساد التقسيم المذكور؛ ولأن شروط صحة التقسيم اشتراك الأقسام فى مورد القسمة، وهذا الشرط منتف ههنا، ويلزم من ذلك فساد التقسيم المذكور.

الثانى: قوله: وأما الدالُّ على حال الكل من حيث هو كل، وهو اعتبار كل واحد - الحمل على مجموع معانيه، واعتبار الكل من حيث هو كل - أيضًا - يقتضى ذلك؛ فلا فرق بينهما. وإذا كان اعتبار الكل مندرجًا فى اعتبار البعض، وكذلك اعتبار كل واحد -: فلا فرق - إذن - بين اعتبار البعض، وبين اعتبار كل واحد؛ وذلك خلاف ما يروم تقريره.

الثالث: استعمال اللفظ المشترك لما امتنع فى جميع معانيه، وجب امتناع اعتبار كل واحد؛ وجودًا وعدمًا سواء؛ لامتناع العمل به.

الرابع: استعمال اللفظ المشترك فى كل معانيه لما كان استعمالاً له فى أحد مسمياته لا يمكن اعتبار كل واحد [واحد] من معانيه، وفى كلام المصنف ما يدل على أنه يقول: حمل اللفظ على مجموع معانيه حمل له على أحد مسمياته؛ ثم إنه يحمله - والحالة هذه - على اقتضائه، لاعتبار كل واحد واحد من مسمياته؛ وذلك لا يتصور.

الخامس: أنه أحد القسم الأول، وهو ما يفيد اعتبار كل واحد واحد؛ لأنه لا تعارض بينه، وبين الدليل الدال على منع حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه؛ لأن اللفظ كما هو موضوع لكل واحد منها بالاشتراك، فهو أيضًا موضوع للجميع؛ فلا يكون استعماله فيه استعمالاً فى مجموع معانيه، بل فى أحد معانيه. وللسائل أن يقول: «إما أن يكون الحمل على المجموع حملاً على أحد المعانى، أو يكون حملاً على كل واحد: فإن كان الأول: لا يكون عملاً بالدليل الذى اقتضى اعتبار كل واحد، بل بالدليل الذى اقتضى اعتبار البعض. وإن كان الثانى: فقد وقع التعارض بين هذا الدليل، وبين الدليل المانع من استعمال اللفظ فى جميع معانيه»: وللمجيب أن يجيب عن هذه الوجوه؛ فيقول: أما الأول: فلا جواب له إلا بحمل التخصيص على البيان؛ فيصير معناه بالقرينة المبينة، أو بإسقاطها.

وأما الثانى: فجوابه: أنه لا يلزم منـ[ـه] ألا يكون بين اعتبار الكل، واعتبار كل واحد فرق؛ من حيث وجوب الإتيان بجميع الأفراد؛ إذا حملنا اللفظ على الكل من حيث هو كل، وأما إذا حملناه على كل واحد واحد، فيستويان فيما عدا هذا الحكم، وهو أن يندرج اعتبار كل واحد تحت اعتبار البعض؛ كما اندرج تحته اعتبار الكل من حيث هو كل؛ لأنا ما حكمنا بالتسوية بينهما مطلقًا، وإنما حكمنا باستوائهما فى ذلك الحكم الخاص؛ فاندفع الإشكال.

وأما الثالث: فجوابه: أن هذا الذى ذكره الخصم ليس بإشكال على كلام المصنف؛ لأنه عين كلامه؛ فإنه قال فى هذا الموضع بعينه: «قال بعضهم: الأدلة المقتضية لحمل اللفظ على كل معانيه معارضة بالدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه، وهذا خطأ؛ لأن المانع قاطع؛ فلا يعارضه الدليل الدال على حمله على جميع معانيه»؛ وهذا هو عين الثالث إذا تأملته؛ فلا يتجه ذلك إشكالاً على كلام المصنِّف.

وأما الرابع: فجوابه: أن حمل اللفظ على كل مفهوماته - حمل له على أحد مسمياته؛ ضرورة أنا نجعل اللفظ مشتركًا بين الكل، وكل واحد من المفهومات؛ فيكون

الكل من حيث هو كل أحد مفهوماته؛ ويلزم من حمل اللفظ على الكل من حيث هو كل - وجوب الإتيان بكل واحد واحد؛ ولا يلزم من وجوب الإتيان بكل واحد واحد - اقتضاؤه حمله على الكل من حيث هو كل؛ وذلك: أن يكون ذلك الإتيان لأجل حمله على كل واحد واحد؛ حتى يكون ذلك جمعًا بين حمل (١) اللفظ على أحد مفهوماته لا غير، وبين (٢) حمله على كل واحد واحد من مفهوماته بل لأجل أن الحمل على المجموع اقتضى ذلك.

وأما الخامس: فجوابه: أنا نختار أن الحمل على المجموع حمل له على [أحد] مفهوماته.

قوله: «إن ذلك لا يكون عملاً بالدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد»:

قلنا: لا نسلم، وسند المنع: أن المعنىَّ بكونه عملاً بالدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد: أن وجوب الإتيان بكل واحد واحد من مقتضيات الأول، وهو بعينه مقتض، لوجوب الدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد، ولا نعنى بالعمل إلا هذا القدر. فاندفعت الإشكالات المذكورة. نعم: فى هذه المسألة نظر آخر؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أن حمل اللفظ على المجموع من حيث هو مجموع، يلزم منه وجوب الإتيان بكل واحدٍ واحد من الأفراد، ويلزم من ذلك أن يكون ذلك - أيضًا - عملاً بالدليل الدالِّ على اعتبار كل واحدٍ واحد من مفهوماته على الوجه الذى لخصناه؛ إذا كانت الصيغة أمرًا، أو خبرًا إيجابيًّا، وأما إذا كانت الصيغة نهيًا، أو خبرًا سلبيًّا - فلا يلزم ذلك. وقد نبهنا على ذلك فى المسألة المتقدمة على هذه المسألة.

الوجه الثانى: أن إلغاء البعض قد يدل الدليل عليه بالتعيين، وقد يدل الدليل على إلغاء بعض غير معين:

الأول: فيه التفصيل المذكور. وأما الثانى: فلا؛ بل يبقى اللفظ مع ذلك على إجماله.

فإن قلت: «المراد من البعض بعض [غير] معيَّن»، قلنا: إذن يمتنع انحصار الأقسام فى الأربعة، وسند المنع ظاهر؛ لكون البعض: إما معينًا، أو غير معين.

قَالَ الْمُصَنِّفُ -رحمه الله تعالى-: المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ: فِى أَنَّهُ يَجُوزُ حُصُولُ اللَّفْظِ المُشْتَرَكِ فِى كَلَامِ اللهِ تَعَالَى، وفِى كَلامَ رَسُولِهِ ﷺ: والدَّلِيلُ عَلَى جَوازِهِ وقُوعُهُ، وَهُوَ [فِى] قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وَفِى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ**﴾ [التكوير:١٧]؛ فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الإِقْبَالِ وَالإِدْبَارِ. وَاحْتَجَّ المَانِعُ بِأَنَّ ذَلِكَ اللَّفْظَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مِنْهُ حُصُولَ الفَهْمِ، أَوْ لاَ يَكُونَ، وَالثَّانِى: عَبَثٌ.

---

(١) فى «ب»: جمع.

(٢) فى «ب»: ومن.

وَالأَوَّلُ: لاَ يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مِنْهُ حُصُولَ الفَهْمِ بِدُونِ بَيَانِ المَقْصُودِ أَوْ مَعَ بَيَانِهِ، وَالأَوَّلُ: تَكْلِيفُ مَا لاَ يُطَاقُ.

وَالثَّانِي: لاَ يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ البَيَانُ مَذْكُورًا مَعَهُ، أَوْ لاَ يَكُونَ، فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ كَانَ ذَلِكَ تَطْوِيلاً مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ؛ وَهُوَ سَفَهٌ وَعَبَثٌ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي أَمْكَنَ أَلاَّ يَصِلَ البَيَانُ إِلَى المُكَلَّفِ؛ فَحِينَئِذٍ: يَبْقَى الخِطَابُ مَجْهُولاً. وَالجَوَابُ: أَنَّ هَذَا غَيْرُ وَارِدٍ عَلَى مَذْهَبِنَا فِي أَنَّ اللهَ تَعَالَى يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

وَأَمَّا الجَوَابُ عَنْهُ عَلَى مَذْهَبِ المُعْتَزِلَةِ فَسَيَأْتِي فِي «مَسْأَلَةِ تَأْخِيرِ البَيَانِ عَنْ وَقْتِ الخِطَابِ» إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم: أن هذه المسألة واضحة بنفسها غنية عن الشرح؛ ولا إشكال فيها أصلاً، والله أعلم.

* * *

الْبَابُ السَّادِسُ

فِى الْحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله تعالى -: وَهُوَ مُرَتَّبٌ عَلَى مُقَدِّمَةٍ، وَثَلاَثَةِ أَقْسَامٍ: أَمَّا الْمُقَدِّمَةُ - فَفِيهَا ثَلاثُ مَسَائِلَ:

الْمَسْأَلَةُ الأُولَى: فِى تَفْسِيرِ لَفْظَتَىِ «الْحَقِيقَةِ» وَ«الْمَجَازِ» فِى أَصْلِ اللُّغَةِ: أَمَّا «الْحَقِيقَةُ» فَهِىَ: فَعِيلَةٌ مِنَ «الْحَقِّ». وَيَجِبُ الْبَحْثُ هَهُنَا - عَنْ أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ «الْحَقَّ» فِى اللُّغَةِ هُوَ الثَّابِتُ؛ لأَنَّهُ يُذْكَرُ فِى مُقَابَلَتِهِ الْبَاطِلُ؛ فَإِذَا كَانَ الْبَاطِلُ هُوَ الْمَعْدُومَ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ هُوَ الثَّابِتَ.

وَثَانِيهِما: الْبَحْثُ عَنْ وَزْنِ «الْفَعِيلَةِ»، وَفِيهِ - أَيْضًا بَحْثَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ «الْفَعِيلَ» قَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ، وَقَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ؛ فَعَلَى التَّقْدِيرِ الأَوَّلِ: مَعْنَى «الْحَقِيقَةِ» الْمُثْبَتَةُ، وَعَلَى التَّقْدِيرِ الثَّانِى: الثَّابِتَةُ.

الثَّانِى: أَنَّ التَّاءَ فِى «الْفَعِيلَةِ»؛ لِنَقْلِ اللَّفْظِ مِنَ الْوَصْفِيَّةِ إِلَى الاسْمِيَّةِ الصِّرْفَةِ؛ فَلا يُقَالُ: شَاةٌ أَكِيلَةٌ وَنَطِيحَةٌ. وَأَمَّا «الْمَجَازُ». فَهُوَ «مَفْعَلٌ» مِنَ «الْجَوَازِ» الَّذِى هُوَ «التَّعَدِّى»: فِى قَوْلِهِمْ: «جُزْتُ مَوْضِعَ كَذَا»، أَوْ مِنَ «الْجَوَازِ» الَّذِى هُوَ قَسِيمُ الْوُجُوبِ وَالامْتِنَاعِ، وَهُوَ - فِى التَّحْقِيقِ - رَاجِعٌ إِلَى الأَوَّلِ؛ لأَنَّ الَّذِى لاَ يَكُونُ وَاجِبًا وَلا مُمْتَنِعًا - كَانَ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ؛ فَكَأَنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنَ الْوُجُودِ إِلَى الْعَدَمِ، أَوْ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ؛ فَاللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِى غَيْرِ مَوْضِعِهِ الأَصْلِىِّ - شَبِيهٌ بِالْمُنْتَقِلِ عَنْ مَوْضِعِهِ؛ فَلاَ جَرَمَ سُمِّىَ: «مَجَازًا».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف جعل مسائل هذا الباب مرتبة على مقدمة، وثلاثة أقسام: أما المقدمة، ففى تفسير لفظتى الحقيقة والمجاز، لغة واصطلاحًا، وما يناسب ذلك من المباحث. وأما الأقسام[1]:

فالقسم الأول: فى أحكام الحقيقة.

القسم الثانى: فى أحكام المجاز.

---

(١) فى ب، «جـ»: القسمان.

القسم الثالث: فى الأحكام المشتركة بين الحقيقة والمجاز. أما المقدمة، ففيها مسائل:
المسألة الأولى: فى تفسير لفظتى الحقيقة والمجاز فى أصل اللغة: أما الحقيقة: فهى فعيلة من الحق. ولابد فى تحقيق مفهومه لغة من البحث عن أمرين [١٣٢/ب]:

أحدهما: عن مفهومه لغة. وثانيهما: البحث عن وزن «الفعيلة»؛ وفيه أيضًا بحثان:

أما الأول: فنقول: الحق - فى اللغة -: هو الثابت[١]؛ لأنه يذكر فى مقابلة الباطل؛ وذلك لأنا نقول: هذا حق؛ فيقال: هذا ليس بحق؛ لأنه باطل، والباطل: هو المعدوم؛ فالحق: هو الثابت؛ وقال عبد القاهر[٢]: هو من: «حق الله الأمر»: إذا أثبته، أو من:

---

(١) قال ابن فارس فى فقه اللغة: الحقيقة من قولنا: حق الشىء إذا وجب. واشتقاقه من الشىء المحقق، وهو المحكم؛ يقال: ثوب محقق النسج: أى محكمه. فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذى ليس باستعارة، ولا تمثيل، ولا تقديم فيه، ولا تأخير؛ كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه. وهذا أكثر الكلام، وأكثر آى القرآن، وشعر العرب على هذا. ينظر: البحر المحيط للزركشى ١٥٢/٢، سلاسل الذهب له ص ١٨٢، التمهيد للأسنوى ص١٨٥، نهاية السول له ١٤٥/٢، منهاج العقول للبدخشى ٣٢٧/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص٤٦، التحصيل من المحصول للأرموى ٢٢١/١، المستصفى للغزالى ٣٤١/١، حاشية البنانى ٣٠٠/١، الإبهاج لابن السبكى ٢٧١/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١٥٢/٢، تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ص٦٨، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٩٣/١، المعتمد لأبى الحسين ١٤/١، ٤٠٥/٢، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٤٣٧/٤، التحرير لابن الهمام ص ١٦٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٧٢/١، ٢/٢، كشف الأسرار للنسفى ٢٢٥/١، حاشية التفتازانى والشريف على المنتهى ١٣٨/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٧٢/١، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٩٧،شرح مختصر المنار للكورانى ص ٥٨، الوجيز للكراماستى ص ٨، ميزان الأصول للسمرقندى ٥٢٧/١، تقريب الوصول لابن جزى ص ٧٣، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٥٠، نشر البنود للشنقيطى ٢١/١، الكوكب المنير للفتوحى ص ٣٩، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/٢.

(٢) عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر الجرجانى، النحوى، وكان شافعى المذهب متكلمًا على طريقة الأشعرى وفيه دين، وصنف كتبًا كثيرة، فمن أشهرها: كتاب الجمل وشرحه بكتاب سماه «التخليص»، وكتاب «العمد فى التصريف»، وغيرها من المصنفات ومن شعره:

كبر على العقل لا ترمه ... ومل إلى الجهل ميل هائم

مات سنة ٤٧٤.

ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٢٥٢/١، وفوات الوفيات ٢٩٧/١، طبقات السبكى ٢٤٢/٣ الأعلام ١٧٤/٤، إنباه الرواة ١٨٨/٢، النجوم الزاهرة ١٠٨/٥، شذرات الذهب ٣٤٠/٣.

«حققت الشيء»: إذا كنت فيه على يقين [١]. وأما البحث الأول عن «الفعيلة»: فنقول: الفعيل[٢] قد يكون بمعنى المفعول، وقد يكون بمعنى الفاعل؛ أما الأول: فنحو: قتيل، بمعنى: مقتول[٣]. وأما الثانى: كلفظ: قدير، بمعنى: قادر[٤]. وأما البحث الثانى عن «الفعيلة»، فنقول: الياء المنقوطة بنقطتين من تحت هى لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، وبيان ذلك: هو أن الاسم ينقسم إلى قسمين:

الأول: اسم صرف، ولا يمكن أن يصير وصفًا لغيره؛ كقولنا: زيد، وما يجرى مجراه.

الثانى: اسم هو فى نفسه اسم؛ ولكن يمكن أن يوصف به؛ كقولنا: الظريف والكريم، وأمثالهما، فإذا دخلت الياء على اللفظ، نقلته من الوصفية إلى الاسمية الصرفة؛ فلا يقال: شاة أكيلة؛ ونطيحة؛ على أن أكيلة ونطيحة[٥] من باب الصفات، ويقال:

---

(١) ينظر أسرار البلاغة ٢/٢٢٣.

(٢) فى «جـ»: الفعيلة.

(٣) فى «جـ»: المقتول.

(٤) اعلم أن فعيلاً يقع على قسمين:أحدهما: أن يكون اسم فاعل من فعُل - بضم العين - نحو كَـرُمَ فهو كريم، وشَرُفَ فهو شريف، وظَرُفَ فهو ظريف، فهذا لا مبالغة فيه من جهة تكرار الفعل، غير أنه موضوع لما يكون سجية للنفس، كالشجاعة، والسخاوة، فمن حيث إنه لابد وأن يكون سجية هو أبلغ مما لا يكون كذلك؛ كضارب وخارج، ولم يوجد اسم الفاعل لهذا النوع إلا على هذا الوزن.

والقسم الثانى: ما كان له اسم فاعل يستحقه بأصل الوضع، ثم عدل عنه إلى فعيل؛ لأجل قصد المبالغة من جهة كثرة الفعل والمفعول؛ وهو ثلاثة أقسام: منه: ما يتعين بأصل السياق للفاعل نحو: عليم، وقدير، ورحيم؛ بمعنى: قادر، وعالم، وراحم. ومنه: ما يتعين للمفعول بالسياق نحو: جريح، وقتيل، بمعنى: مجروح، ومقتول. ومنه: ما يحتمل الأمرين ولا يعين السياق أحدهما نحو: «نبى»؛ يحتمل أن يكون بمعنى فاعل إن أخذناه من النبوة، أى: علا قدره وعظم، أو بمعنى مفعول، أى: نباه الله تعالى، «وولى» يحتمل أن يكون بمعنى فاعل؛ أى: تولى الله بطاعته، أو مفعول؛ أى: تولاه الله بإعانته ولطفه، «وشهيد»، يحتمل أن يكون بمعنى فاعل؛ أى: شهد حضرة القدس، أو مفعول؛ أى: أشهده الله تعالى ذلك، أو شهد له بالجنة، ومن ذلك «حقيق» الذى مؤنثه «حقيقة» يحتمل أن يكون فاعلاً بمعنى حاقق، ومفعولاً بمعنى: محقوق. والمبالغة قد تكون فى اللفظ لأجل تكرار الفعل؛ نحو: قتال، وضراب، وقد تكون لتكرره فى المفعول؛ نحو: ذبحت الكباش؛ فإن الذبح يتكرر فى المفعول الواحد، والأول يقبله، ولتكثيره من الفاعل؛ نحو: يركب الإبل بالتشديد، أى: كثر الفعل باعتبار كثرتها لا لتكرره من كل واحد منهما، فهذه ثلاثة أسباب للمبالغة. ينظر: النفائس (٢/٧٨٤-٧٨٦).

(٥) سقط فى «جـ».

شاة أكولة، ونطوحة؛ على أنهما صفتان فالحاصل: أن العرب إذا قالت: «أكيلة» فهي تقصد الاسم، وإذا قالت: «أكولة» قصدت الوصف، فالناقل: هو الياء المنقوطة من تحت بنقطتين(١). وأما المجاز:(٢) فهو مفعل من الجواز، بمعنى: الجواز الذى هو التعدى؛ من

(١) اعلم أن الحقيقة فيها «ياء وتاء» وكلاهما للنقل، فـ«الياء» باثنتين من تحتها للنقل من الاسمية إلى الوصفية؛ لأن «حقًّا» مصدر ليس بصفة. فإذا قلت: «حقيق» صار صفة، تقول: زيد حقيق بكذا، فتصفه بذلك، ولو قلت: «زيد حق» امتنع إلا على التأويل فى الوصف بالمصادر؛ نحو: زيد عدل ورضًا، ونسخ اليمن، وضرب الأمير. و«التاء» باثنتين من فوقها- للنقل من الوصفية للاسمية عكس «الياء»؛ لأن العرب إذا وصفت بفعل، ونطقت معه بالموصوف اكتفت بتأنيث الموصوف عن تأنيث الصفة؛ فيقولون: امرأة قتيل، وشاة نطيح، وكف خضيب، ولحية دهين، فالتأنيث فى الأول أغنى عن التأنيث فى الثانى، فإذا لم ينطقوا بالموصوف أثبتوا التاء؛ حذرًا من اللبس؛ فيقولون: رأيت قتيلة بنى فلان، وأكيلة السبع، ونطيحة الكبش، ونحو ذلك، فهى ههنا مفعول لا صفة، فهو معنى قوله: للنقل من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، أى: لم تجر على موصوف فى هذه الحالة، فهى اسم مجرد. ينظر: النفائس (٧٨٦/٢).

(٢) مأخوذ من جاز يجوز، إذا استن ماضيًا تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس؛ هذا هو الأصل. ثم تقول: يجوز أن تفعل كذا؛ أى: ينفذ ولا يرد ولا يمنع، وتقول: عندنا دراهم وضح وازنة، وأخرى تجوز جواز الوازنة؛ أى: أن هذه وإن لم تكن وازنة فهى تجوز مجازها وجوازها؛ لقربها منها. فهذا تأويل قولنا «مجاز» يعنى: أن الكلام الحقيقى يمضى لسننه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وكف ما ليس فى الأول؛ وذلك كقولنا: عطاء فلان مزن واكف فهذا تشبيه، وقد جاز مجاز قوله: عطاؤه كثير وافٍ. ومن هذا قوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾. فهذا استعارة. وقال ابن جنى فى الخصائص: الحقيقة ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة، والمجاز: ما كان بضد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة: وهى الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدمت الثلاثة تعينت الحقيقة؛ فمن ذلك قوله (ﷺ) فى الفرس: «هو بحر»، فالمعانى الثلاثة موجودة فيه. البحر المحيط للزركشى ١٥٨/٢، سلاسل الذهب له ص ١٩٠، التمهيد للأسنوى ص ١٨٥، نهاية السول له ١٤٥/٢، منهاج العقول للبدخشى ٣٥٤/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص ٤٧، التحصيل من المحصول للأرموى ٢٢١/١، المستصفى للغزالى ٣٤١/١، حاشية البنانى ٣٠٤/١، الإبهاج لابن السبكى ٢٧٣/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١٥٢/٢، تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ص ٣٨٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٩٩/١، المعتمد لأبى الحسين ١٤/١، ٤٠٥/٢، الإحكام فى أصول الأحكام ٤٣٧/٤، التحرير لابن الهمام ص ١٦٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٧٣/١، ٣/٢، كشف الأسرار للنسفى ٢٢٦/١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١٣٨/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٧٢/١، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٩٨، شرح مختصر المنار للكورانى ص ٥٩، الوجيز للكراماستى ص ٨، ميزان الأصول للسمرقندى ٥٢٧/١، تقريب الوصول=

قولهم: جزت موضع كذا، أى: تعديته. أو من الجواز الذى هو بمعنى الإمكان الذى هو قسيم[١] الوجوب والامتناع؛ وهذا قد تبين فى العلوم العقلية: أن المعقول على ثلاثة أقسام: واجب، وممكن، وممتنع؛ وذلك لأن الماهية إما ألاَّ تقبل[٢] العدم لذاته، وهو واجب، أو لا تقبل الوجود لذاته، وهو الممتنع، أو تقبلهما جميعًا، بمعنى: أنه بالوجود مرة، وبالعدم أخرى، وهو الممكن، بمعنى: الجائز وجوده، الجائز عدمه؛ نظرًا إلى ماهيته؛ فواجب الوجود: يجب وجوده لذاته، وواجب العدم: يجب عدمه لذاته، وهو الممتنع، والجائز الذى هو الممكن: لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته. وهو على التحقيق: راجع إلى الأول؛ لأن الذى لا يكون واجبًا ولا ممتنعًا فى ذاته، فكأنه ينتقل من الوجود إلى العدم، أو من العدم إلى الوجود؛ فاللفظ الغير مستعمل فى موضوعه الأصلى، يشبه المنتقل عن موضعه؛ فلا جرم سمى بالمجاز[٣]:

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: فِى حَدِّ «الْحَقِيقَةِ» وَ «الْمَجَازِ»:

أَحْسَنُ مَا قِيلَ فِيهِ: مَا ذَكَرَهُ أَبُو الْحُسَيْنِ، وَهُوَ: أَنَّ الْحَقِيقَةَ: «مَا أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ فِى أَصْلِ الاِصْطِلاحِ الَّذِى وَقَعَ التَّخَاطُبُ بِهِ»، وَقَدْ دَخَلَ فِيهِ الْحَقِيقَةُ اللُّغَوِيَّةُ، [٣٣/أ] وَالعُرْفِيَّةُ، وَالشَّرْعِيَّةُ.

وَالْمَجَازُ: «مَا أُفِيدَ بِهِ مَعْنًى مُصْطَلَحٌ عَلَيْهِ، غَيْرُ مَا اصْطُلِحَ عَلَيْهِ فِى أَصْلِ تِلْكَ الْمُوَاضَعَةِ الَّتِى وَقَعَ التَّخَاطُبُ بِهَا؛ لِعَلاقَةٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الأَوَّلِ». وَهَذَا الْقَيْدُ الأَخِيرُ - لَمْ يَذْكُرْهُ أَبُو الْحُسَيْنِ، وَلابُدَّ مِنْهُ؛ فَإِنَّهُ لَوْلا الْعَلاقَةُ - لَمَا كَانَ مَجَازًا؛ بَلْ كَانَ وَضْعًا جَدِيدًا.

وَقَوْلُهُ: «مَعْنًى مُصْطَلَحٌ عَلَيْهِ» - إِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى قَوْلِ مَنْ يَقُولُ: «الْمَجَازُ لابُدَّ فِيهِ مِنَ الْوَضْعِ»، فَأَمَّا مَنْ لَمْ يَقُلْ بِهِ، فَيَجِبُ عَلَيْهِ حَذْفُهُ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: «غَيْرُ مَا اصْطُلِحَ عَلَيْهِ فِى أَصْلِ تِلْكَ الْمُوَاضَعَةِ» - فَفِيهِ سُؤَالٌ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُ يَقْتَضِى خُرُوجَ «الاِسْتِعَارَةِ» عَنْ حَدِّ الْمَجَازِ.

=لابن حزى ص ٧٣، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٢، نشر البنود للشنقيطى ١٢٤/١، الكوكب المنير للفتوحى ص ٣٩-٥٦، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/٢.

(١) فى «ب»: قسم.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) معناه: أن الجواز العقلى سمى جوازًا؛ إما لأن الجائز ينتقل من حيز الوجود إلى حيز العدم، ومن حيز العدم إلى حيز الوجود على سبيل الاستعارة والمجاز، وإما لأن العقل يحكم بوجوده تارة، وبعدمه أخرى، فالعقل ينتقل فيه من أحد النقيضين للآخر انتقالاً مجازيًا، فكان الأصل هو العبور من حسم إلى حسم كمعابر الأنهار وغيرها. ينظر النفائس ٧٨٦/٢-٧٨٧.

بَيَانُهُ: أَنَّا إِذَا قُلْنَا؛ عَلَى وَجْه الإِسْتِعَارَةِ: «رَأَيْتُ أَسَدًا» - فَالتَّعْظِيمُ الْحَاصِلُ مِنْ هَذِهِ الاسْتِعَارَةِ: لَيْسَ لأَنَّا سَمَّيْنَاهُ بِاسْمِ الأَسَدِ؛ أَلا تَرَى أَنَّا لَوْ جَعَلْنَا الأَسَدَ عَلَمًا لَهُ - لَمْ يَحْصُلِ التَّعْظِيمُ أَلْبَتَّةَ؟!بَلِ التَّعْظِيمُ إِنَّمَا حَصَلَ؛ لأَنَّا قَدَّرْنَا فِي ذَلِكَ الشَّخْصِ صَيْرُورَتَهُ فِي نَفْسِهِ أَسَدًا؛ لِبُلُوغِهِ فِي الشَّجَاعَةِ - الَّتِي هِيَ خَاصِّيَّةُ الأَسَدِ - إِلَى الْغَايَةِ الْقُصْوَى؛ فَلَمَّا قَدَّرْنَا: أَنَّه صَارَ أَسَدًا فِي نَفْسِهِ - أَطْلَقْنَا عَلَيْهِ اسْمَ «الأَسَدِ»؛ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لاَ يَكُونُ اسْمُ «الأَسَدِ» مُسْتَعْمَلاً فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الأَصْلِيِّ.

وَجَوابُهُ: أَنَّهُ يَكْفِي فِي تَحْصِيلِ التَّعْظِيمِ: أَنْ يُقَدَّرَ أَنَّهُ حَصَلَ لَهُ مِنَ الْقُوَّةِ مِثْلُ مَا لِلأَسَدِ؛ فَيَكُونُ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ الأَسَدِ فِيهِ - اسْتِعْمَالاً لِلَّفْظِ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الأَصْلِيِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا وضع الواضع لفظًا لمعنى، فهناك أمور: الوضع، والواضع، والموضوع، والموضوع له: أما الوضع: فقد يطلق إطلاقًا غالبًا بإزاء الاصطلاح، وهو أن يتصور الإنسان لفظًا، ويتصور معنى، [و] يعزم على أنه متى أراد التعبير عن ذلك المعنى، فإنه يتلفظ بذلك اللفظ. وقد يراد بالوضع: قول القائل: سميت هذا حائطًا، ويعرِّف الغير بطريق من الطرق؛ بأنه متى تكلم بذلك اللفظ، فمراده بذلك اللفظ ذلك المعنى [(١)]؛ فكل من يتكلم بلغته مراعيًا اصطلاحه، يتعين عليه حمل ذلك اللفظ على ذلك المعنى عند عدم القرينة؛ فقد ظهر معنى الوضع. وقد يطلق بإزاء غلبة الاستعمال؛ وذلك كالألفاظ الشرعية والعرفية العامَّة والخاصَّة؛ فإنه لم ينقل عن الشارع وضع لفظ «الصلاة» و«الصوم» وأمثالهما بإزاء معانيها الشرعية على التفسير الذى ذكرناه، بل غلب استعمال الشارع هذه الألفاظ، بإزاء تلك المعانى الشرعية غلبةً ظاهرةً؛ بحيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة فى هذه الألفاظ؛ فلا يتبادر إلى الذهن عند الاستعمالات الصادرة من الشارع ومن حملة الشريعة إلا هذه المعانى الشرعية؛ وكذا: العرفية العامة، والخاصة؛ فقد صار الوضع مفسرًا بتفسيرين. وأما الواضع والموضوع له: فقد سبق الكلام فى تحقيقهما، وما يتعلق بهما من المباحث. وإذا اتضحت

---

(١) فإن قيل: فيجب، إذا قال الواضع: سموا هذا «حائطًا» أو قال: قد سميت هذا «حائطًا» ألا يكون قوله: «حائط» فى تلك الحال حقيقة للحائط قيل: كذلك نقول؛ لأنه لم يتقدم ذلك مواضعة، فيكون قد أفاد بقوله: «حائط» ما اقتضته تلك المواضعة. ولا يكون أيضًا مجازًا؛ لأنه لم يتقدمه مواضعة بخلاف ما أفاد به الآن، فيكون مجازًا. فإن قيل: فيجب، إذا أفاد المتكلم بكلامه معناه العرفى أو الشرعى، أن يكون مجازًا؛ لأنه غير المواضعة الأصلية، قيل: هو مجاز بالإضافة إلى المواضعة الأصلية، وليس بمجاز بالإضافة إلى المواضعة العرفية؛ لأنه لم يفده به فى الاصطلاح معنى غير ما وضع له؛ وكذلك القول فى الاسم الشرعى. ينظر المعتمد ١/١١، ١٢.

هذه المقدمة، فنقول: اللفظ المستعمل فى موضوعه، غير استعماله فى معناه وغير معناه، والغرض[١] تحديد اللفظ، فنقول: الحقيقة [١٣٣/ب]: «ما أفيد بها [ما وُضِعَتْ له، فى أصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به»]: [و] المراد بـ«ما»: اللفظ الذى يفاد به المعنى؛ وذلك يتناول اللفظ المفيد للمعنى الموضوع له، والمفيد لمعنى لم يوضع له، فهو [٢] الجنس لتناوله المفيد، حقيقة ومجازًا.

وقولنا: «ما وضعت له»: يصح حمله على كل واحد من التفسيرين المذكورين، دون الثالث.

وقولنا: «ما وضعت له» فصل له عن المجاز؛ لأن المجاز لم يوضع له اللفظ، بالتفسير المذكور للوضع.

وقولنا: «فى أصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به» إنما ذكر ذلك؛ ليتناول الاصطلاحات الثلاثة: الاصطلاح اللغوى، والعرفى، والشرعى؛ فيتناول الحقائق الثلاثة. ولفظة «أصل» لمنع المجاز من الدخول فى الحد، على قول من يعتبر الوضع فى المجاز عند التحقيق وهو للتأكيد، حتى يلمح الناظم الاصطلاح الأول. ولو لم يذكر لما أخل بالمعنى، ولهذا أسقطه صاحب «الحاصل»، فقال: إنها اللفظة المستعملة فى معنى وضعت له فى اصطلاح التخاطب، ولو صرح باللفظ هكذا: الحقيقة: «اللفظ الذى أفيد به ما وضع[٣] له فى الاصطلاح الذى وقع التخاطب به» - كان حسنًا؛ بل هو أحسن مما ذكره؛ فهذا حد الحقيقة.

وحد المجاز: «ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطلح عليه فى أصل تلك المواضعة التى وقع التخاطب بها؛ لعلاقة بينه وبين الأول»[٤]: فقولنا: «ما أفيد به» المراد بـ«ما»: اللفظ المفاد به معنى مصطلحٌ؛ فذلك هو الجنس.

وقولنا: «غير ما اصطلح عليه فى أصل تلك المواضعة» [٥] فصل له عن الحقيقة.

وقولنا: «لعلاقة بينه وبين الأول» المراد [٦] منه: أنه لابد وأن يكون بين المعنى الذى جعل اللفظ حقيقة له، وبين المعنى المجازى علاقةٌ؛ كالمشابهة بين الأسد والشجاع فى

---

(١) فى «جـ»: فى الغرض.

(٢) فى «ب»: وهو.

(٣) فى «جـ»: ما وضعت.

(٤) سقط فى جميع النسخ والمثبت من المحصول والمعتمد.

(٥) سقط فى «جـ».

(٦) سقط فى «ب».

خاصية الأسد التى هى الشجاعة البالغة أو غيرها من أنواع العلاقة، على ما سيأتى، وهذا القيد لم يذكره أبو الحسين، ولابد منه؛ لأنه لو لم يعتبر، لكان ذلك وضعًا جديدًا، فكان حقيقة لا مجازًا.

وقولنا: «مصطلحٌ عليه» إنما اعتبر على رأى من اعتبر الوضع فى المجاز، على التفسير الآتى ذكره، أما من لم يعتبر ذلك، فيجب عليه حذفه. وأما قولنا: «غير مصطلح عليه فى أصل تلك المواضعة» فقد أورد المصنف عليه سؤالاً، وهو أنا إذا قلنا: «زيد أسد» على طريق المجاز، فالمقصود تعظيم أمره فى الشجاعة، وأنه بلغ فيها الغاية العظيمة؛ فالمقصود من التعظيم، لا يحصل بتسميته أسدًا، من غير أن يقدر معنى الأسد له؛ بل إنما يحصل[1] التعظيم إذا تخيلنا أنه الأسد، فإذا أطلقنا اسم الأسد عليه - والحالة هذه - يكون ذلك حقيقة لا مجازًا؛ لأنا إنما أطلقناه على المتصور الذهنى.

وجوابه: أنه يكفى فى التعظيم أنا نقدر أنه حصل له من القوة مثل ما للأسد، وبه يحصل التعظيم؛ فلا يلزم إطلاق الأسد على المتخيل أسدًا. واعلم: أن الحد المذكور للحقيقة فيه نظر، وبيانه: أن الوضع له معنيان مختلفان: الحقيقة والماهية؛ وذلك لأن الوضع الصادر من أهل اللغة: هو الاصطلاح [١٣٤/أ] على التفسيرين المذكورين على ما لخصناه، وأما الوضع المختص بالألفاظ العرفية العامة، والخاصة، والشرعية - فليس مفسرا بهذا، بل هو مفسر بغلبة الاستعمال، والاصطلاح وغلبة الاستعمال معنيان مختلفان بالحقيقة وبالضرورة: فإن خصصنا لفظ الوضع بالاصطلاح: خرجت الحقيقة الشرعية، والعرفية الخاصة والعامة عن الحد؛ فلا يكون الحد جامعًا للحقائق؛ فيبطل قوله: وتدخل فيه الحقيقة الشرعية والعرفية. وإن لم نخصصه بأحدهما: يلزم أن يكون مشتركًا بينهما، ولا يجوز استعماله فيهما؛ لما مر. ولو استعمل فيهما: يلزم استعمال اللفظ المشترك فى الحد، وذلك عبث فى الحدود، ولا مشترك بينهما، حتى يكون[2] لفظ الوضع حقيقة فى [القدر] المشترك.

والصواب: أن يحد للحقيقة الشرعية والعرفية العامة والخاصة، بحد آخر غير حد الحقيقة اللغوية؛ فنقول: «الحقيقة اللغوية: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، ويقابله المجاز، وهو: اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولاً؛ لعلاقة بينه وبين الأول»، وإن اعتبرنا الوضع فى المجاز، قلنا: المجاز: المستعمل[3] فى معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح

---

(١) فى «حـ»: حصل.

(٢) زيادة ليستقيم بها المعنى.

(٣) أى المجاز: هو اللفظ المستعمل.

عليه أولاً؛ لعلاقة بينهما»، وتفسير الوضع المشترط فى المجاز على رأى بعضهم: أن يكون نوع ذلك المجاز استعملته العرب؛ فإنه ينقل عن العرب استعمال الكل فى الجزء وعكسه، وإن لم ينقل آحاد الكُلاَّت والأجزاء؛ فالوضع المشترط فى المجاز غير الوضع فى الحقائق على تفاسيره. فهذا حد الحقيقة اللغوية، ومجازها وأما حد الشرعية(١)، والعرفية العامة، والخاصة، فحدها: اللفظ المستعمل فيما غلب استعماله فى الاصطلاح الذى [وقع] به التخاطب، ومجازه المقابل له: اللفظ المستعمل فى غير ما غلب استعماله فيه فى الاصطلاح الذى وقع التخاطب به»، ودخل تحت الحد المذكور الحقيقة الشرعية، والعرفية العامة، والخاصة.

لا يقال: هذا التحديد فيه شك؛ وذلك لأن الوضع: إما أن يكون هو الاصطلاح، أو غيره: فإن كان عينه، فكل لفظ أفيد به معنى مصطلح عليه، فقد أفيد به ما وضع له فى أصل هذا الاصطلاح، فكان حقيقة وكان المجاز حقيقة. وإن كان الوضع هو غير الاصطلاح؛ بل الوضع: هو أن يضع الواضع ابتداء لفظًا بإزاء معنى، ثم يعرِّف غيره ذلك الوضع -: فلا يكون هناك من الحقائق إلا الحقيقة اللغوية؛ لأن المعانى العرفية، والشرعية، إنما اشتهرت بكثرة الاستعمال دون الوضع. وعلى هذا التفسير: فإن أهل العرف لم يضعوا لفظ «القارورة» للظرف المعين من الزجاج، ثم اشتهر ذلك الوضع، ولا الشرع وضع لفظ «الزكاة» لقطع طائفة من مال زيد، وصرفها إلى الفقراء أولاً، ثم اشتهرت، بل إنما صارت هذه الألفاظ شرعية [١٣٤/ب]، وعرفية بكثرة الاستعمال، دون أن يسبقه وضع لهذه الأمور. وإذا عرفت ذلك: فالأولى أن يفسر الوضع بأحد أمرين: إما بأن يضع الواضع لفظًا بإزاء معنى، ثم يعرِّف غيره ذلك الوضع حتى يشتهر بينهم، وإما بكثرة الاستعمال كثرة موجبة للشهرة، ناسخة للوضع السابق إن كان. وَإِذا تفسر الوضع بأحد هذين الأمرين - قلنا فى حد الحقيقة: إنه استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز: هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له؛ لعلاقة بينه وبين الأول، مصطلح عليها. أما حد الحقيقة: فتندرج فيه الحقيقة اللغوية، والشرعية؛ وذلك لأن اللفظ: إن كان موضوعًا فى أصل اللغة لمعنى، واستمر ذلك المعنى من غير طريان ناسخ عليه، فلا حقيقة سوى اللغوية؛ فمتى استعمل هذا اللفظ فى موضوعه اللغوى كان حقيقة، وإلا فلا. وأما إذا طرأ على الوضع اللغوى ناسخ من الشرع أو العرف، صار الوضع للشرع أو العرف نقلاً للأول، فإن استعمل فى موضوعه الشرعى، كان حقيقة، وإلا فلا. واعلم: أن هذا الشك مندفع عن الحد الذى ذكرناه؛ وكذلك عن الحد الذى ذكره

---

(١) أى: الحقيقة الشرعية.

المصنف عن أبى الحسين البصرى واختاره: وبيان اندفاعه عن ذلك هو: أنا نختار أن الاصطلاح هو عين الوضع، إلا أن الوضع المعتبر فى الحقيقة غير الوضع المعتبر فى المجاز؛ فإن المعتبر فى الحقيقة: وضع لفظ بإزاء المعنى الذى جعل اللفظ حقيقة له، وأما الوضع المعتبر فى المجاز على خلاف فيه، فإن المراد به[١]: أن يكون نوع ذلك المجاز منقولاً عن العرب استعماله فيه؛ على ما نبهنا عليه، وسيأتى زيادة بيانه فى موضعه. وإذا اتضحت هذه المقدمة: لا يلزم من كون الوضع عين الاصطلاح أن يصير المجاز حقيقة، فانقطع ما ذكره. وأما قوله فى حد الحقيقة: «هو استعمال اللفظ فيما وضع له» - فهو مختلٌّ من وجهين:

الأول: هو أن الحقيقة: هى اللفظ المستعمل فيما وضع له باتفاق القوم، واستعمال اللفظ الموضوع للمعنى غير الحقيقة المستعملة؛ فلا يستقيم تفسير الحقيقة بالاستعمال، وعين ذلك وارد على حد المجاز.

الوجه الثانى: لفظ الوضع مشترك بين الاصطلاح وغلبة الاستعمال؛ على ما نبهنا عليه؛ فلا يستعمل فى الحد، ولا مشترك بينهما حتى يجعل اللفظ متواطئًا، فالحد المذكور فاسد. ولننتقل الآن إلى ما قاله غير المصنف من العلماء، فى حدى الحقيقة والمجاز؛ لتحصل الإحاطة التامة بالمسألة: قال الغزالى [٢] - رحمه الله-: اعلم: أن اسم الحقيقة مشترك بين ذات الشىء وحده، ويراد به حقيقة الكلام؛ ولكن إذا استعمل فى الألفاظ، أريد به: ما استعمل فى موضوعه، والمجاز: ما استعمله العرب فى غير [١٣٥/أ] موضوعه. هذا ما قاله الغزالى، و لم يتعرض للحقائق الثلاثة.

قال «ابن الحاجب»[٣]: حقيقة الشىء: ذات الشىء اللازمة له؛ من: «حق الشىء»: إذا لزم وثبت، وفى الاصطلاح: اللفظ المستعمل فى وضعه الأول، فى الاصطلاح الذى به التخاطب، وهى لغوية، وشرعية، وعرفية، وقد علم بذلك تحديدها. وقال فى حد المجاز: إنه اللفظ المستعمل فى غير وضعه الأول، على وجه يصح على التفسيرات الثلاثة.

و لم يتعرض للعلاقة، ولابد منها، ولفظة «الأول» لا حاجة إليها، وفيه نظر آخر من وجهين:

الأول: لفظة «فى وضعه» ليس بحسن فى هذه الموضع، وإن كان استعمل الوضع، وأراد به الموضوع، فهو مجاز فى الحد، مستغنى عنه.

---

(١) فى «جـ»: فالمراد به.

(٢) ينظر المستصفى (٣٤١/١).

(٣) ينظر شرح العضد (١٣٨/١).

والثانى: ما نبهنا عليه أولاً. قال صاحب «الإحكام» [(١)] - فى حد الحقيقة اللغوية -: إنه اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا[(٢)] وأما الحقيقة العرفية اللغوية: فهى[(٣)] اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوى، ثم قال: هى [(٤)] قسمان:

الأول: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عامٍّ، ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته؛ كاختصاص لفظ «الدابَّة» بذوات الأربع عرفًا، وإن كان فى أصل اللغة: لكل ما دب؛ [وذلك: إما لسرعة دبيبه، أو كثرة مشاهدته، أو كثرة استعماله، أو غير ذلك].

والثانى: أن يكون الاسم فى أصل اللغة لمعنى، ثم اشتهر بعرف استعمالهم [بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوى]؛ بحيث إنه يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره، ونظيره: لفظ «الغائط». وأما الحقيقة [(٥)] الشرعية: فهى استعمال الاسم الشرعى فيما كان موضوعًا له أولاً فى الشرع. ثم قال: وإن شئت أن تحد الحقيقة على وجه يعم جميع الاعتبارات قلت: الحقيقة - هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً فى الاصطلاح الذى به التخاطب[(٦)].

ثم قال [(٧)]: - حد المجاز - فى اللغة الوضعية -: هو اللفظ المتواضع على استعماله فى غير ما وضع له أولا فى اللغة؛ لعلاقة بينهما، ومن لم يعتقد كونه وضعيًّا، قال فى هذا: المجاز - فى اللغة الوضعية -: هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولاً؛ وعلى هذا: لا يخفى حد التجوز عن الحقيقة الشرعية والعرفية. وإن أردت التحديد على وجه يعم الجميع - قلت: هو اللفظ المتواضع على استعماله - أو المستعمل - فى غير ما وضع له أولاً، فى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب؛ لما بينهما من التعلق». واعلم: أن جميع ما ذكره فى حد الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية ضعيف؛ ويعلم ضعفه واختلاله مما نبهنا عليه؛ وكذا ما ذكره من حد المجاز، وكذا تخصيص الحقيقة الشرعية بالاسم الشرعى - فيه نظر؛ فإن الحقيقة الشرعية أعم من الاسم والفعل، وصوابه أن يقول: «هو اللفظ الشرعى»؛ ليكون أعم، ولفظة «أولاً»؛ لا حاجة إليها؛ لأنه إنما يحترز بها عن

(١) ينظر الإحكام (١/٢٨).

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «جـ»: فهو.

(٤) فى «جـ»: هو.

(٥) سقط فى «جـ».

(٦) ينظر الإحكام (١/٢٨).

(٧) ينظر الإحكام (١/٢٨).

المجاز؛ إذا قلنا باشتراط الوضع فيه، وعن بقية الحقائق، ولا حاجة إلى الاحتراز؛ لأن لفظة «الوضع» تخرج الكل؛ لأن المجاز غير موضوع الوضع المعتبر فى الحقيقة [١٣٥/ب]، وإن قلنا: باشتراط الوضع فيه، فالمراد به: استعمال العرب ذلك النوع، والحقائق الشرعية، والعرفية العامة والخاصة، جار جزمًا به بلفظ الوضع، وقد نبهنا على ذلك؛ وإنما أعدناه ليعلم صدق الإشكال عليه أيضًا. واعلم: أن جميع ما ذكر من حدود المجاز إنما يتناول المجاز(١) المفرد، وأما المجاز(٢) فى التركيب، فلا يتناوله، والمصنف لما كان معتقدًا وجود المجاز فى التركيب كان الصواب أن يذكر حد المجاز بحيث يعمهما، ولكن ذلك يتعذّر: فحد الحقيقة، والمجاز فى المفرد قد بيناه. وأما حد الحقيقة فى المركب، فنقول: كل جملة وضعتها على أن حكمها المفاد بها على ما هو فى العقل، فهو حقيقة فى المركب، مثاله: «خلق الله الأرض»، وكُلُّ جملة أخرجت الحكم المفاد بها عمَّا هو فى العقل، فهو المجاز فى المركّب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَاعْلَمْ: أَنَّ النَّاسَ ذَكَرُوا فِى تَعْرِيفِ «الْحَقِيقَةِ» وَ«الْمَجَازِ» وُجُوهًا فَاسِدَةً:

أَحَدُهَا: مَا ذَكَرَهُ أَبُو عَبْدِ اللهِ الْبَصْرِىُّ: أَلا وَهُوَ أَنَّ الْحَقِيقَةَ: «مَا انْتَظَمَ لَفْظُهَا مَعْنَاهَا مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ، وَلا نُقْصَانٍ، وَلا نَقْلٍ».

وَالْمَجَازَ هُوَ: «الَّذِى لاَ يَنْتَظِمُ لَفْظُهُ مَعْنَاهُ: إِمَّا لِزِيَادَةٍ، أَوْ لِنُقْصَانٍ، أَوْ لِنَقْلٍ: فَالَّذِى يَكُونُ لِلزِّيَادَةِ - هُوَ: الَّذِى يَنْتَظِمُ عِنْدَ إِسْقَاطِ الزِّيَادَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ**﴾ [الشُّورَى: ١١] فَإِنَّا لَوْ أَسْقَطْنَا «الْكَافَ» اسْتَقَامَ الْمَعْنَى. وَالَّذِى يَكُونُ لِلنُّقْصَانِ - هُوَ: الَّذِى يَنْتَظِمُ الْكَلام عِنْدَ الزِّيَادَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ [يُوسُفُ: ٨٢]، وَلَوْ قِيلَ: «وَاسْأَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» - صَحَّ الْكَلامُ. وَالَّذِى يَكُونُ لأَجْلِ النَّقْلِ قَوْلُهُ: «رَأَيْتُ أَسَدًا»، وَهُوَ يَعْنِى الرَّجُلَ الشُّجَاعَ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ خَطَأٌ؛ لأَنَّ الْمَجَازَ بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ، إِنَّما كَانَ مَجَازًا؛ لأَنَّهُ نُقِلَ عَنْ مَوْضُوعِهِ الأَصْلِىِّ إِلَى مَوْضُوعٍ آخَرَ فِى الْمَعْنَى، وَفِى الإِعْرَابِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - لَمْ يَجُزْ جَعْلُهُمَا قِسْمَيْنِ فِى مُقَابَلَةِ النَّقْلِ.

أَمَّا فِى الْمَعْنَى - فَلأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ...**﴾ [الشُّورَى: ١١] يُفِيدُ

---

(١) فى «جـ» المحال.

(٢) فى «جـ»: المحال.

نَفْىَ مِثْلِ مِثْلِهِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ يَقْتَضِى نَفْيَهُ - تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ - إِلاَّ أَنَّهُ نُقِلَ عَنْ هَذَا المَعْنَى إِلَى نَفْىِ المِثْلِ؛ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ...﴾ [يُوسُفُ: ٨٢] مَوْضُوعٌ لِسُؤَالِ الْقَرْيَةِ، وَقَدْ نُقِلَ إِلَى أَهْلِهَا.

وَأَمَّا فِى الإِعْرَابِ - فَلأَنَّ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ، مَتَى لَمْ يُغَيِّرَا إِعْرَابَ الْبَاقِى - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَجَازًا؛ فَإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «جَاءَنِى زَيْدٌ وَعَمْرٌو» - فَهُوَ فِى الأَصْلِ: «جَاءَنِى زَيْدٌ، وَجَاءَنِى عَمْرٌو»؛ إِلاَّ أَنَّهُ حُذِفَ أَحَدُ اللَّفْظَيْنِ؛ لِدَلاَلَةِ الثَّانِى عَلَيْهِ؛ لَكِنْ لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْحَذْفُ سَبَبًا لِتَغيرِ الإِعْرَابِ - لَمْ يُحْكَمْ عَلَيْهِ بِكَوْنِهِ مَجَازًا؛ وَهَكَذَا الْكَلاَمُ فِى جَانِبِ الزِّيَادَةِ.

وَأَمَّا إِذَا أَوْجَبَا تَغَيُّرَ الإِعْرَابِ - كَانَا مَجَازَيْنِ؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ نَقْلِ اللُّغَةِ اللَّفْظَ مِنْ إِعْرَابٍ إِلَى إِعْرَابٍ آخَرَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المراد بهذا الكلام: أن اللفظ الدال على مقصود المتكلم ومراده: تارة يدل[١] عليه من [١٣١/أ] غير أن يحتاج فى الدلالة عليه إلى زيادة لفظ آخر عليه، أو نقصان شيء من اللفظ منه، أو نقل ذلك اللفظ من معنى إلى معنى آخر؛ وذلك هو الحقيقة، وتارة يدل على مقصوده ومراده: إما بأن يزيد فى لفظه شيئًا آخر غير ملفوظ به، أو ينقص من الملفوظ به شيئًا، أو ينقل ذلك من معنى إلى معنى آخر؛ وهذا هو المجاز: مثال الأول[٢]: «رأيت الأسد» والمراد به السبع المفترس، ومثال الزيادة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشُّورَى: ١١]؛ فإن المراد نفى المثل، ولا يدل اللفظ على هذا، إلا بحذف «الكاف» من «مثله» وإسقاطه، ومثال النقصان: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُفُ: ٨٢]؛ فإنه لا يدل على المراد، إلا بزيادة لفظة «أهل». هذا الحد نقله أبو الحسين البصرى فى «معتمده»، عن أبى عبد الله البصرى من المعتزلة، ثم اعترض عليه أبو الحسين البصرى على هذا الحد، بما ذكره المصنف، غير أن المصنف زاده بسطًا؛ فقال: كلام أبى عبد الله على أن المجاز ثلاثة أقسام: المجاز بالزيادة، المجاز بالنقصان، المجاز بالنقل؛ فيصير المجاز منقسمًا إلى الثلاثة، والثلاثة أقسامها، وشرط صحة التقسيم إلى أقسام تقابُلها وعدم صدق بعضها على بعض؛ ألا ترى أنا إذا قلنا: الإنسان: إما: هندى، أو رومى، أو غيرهما، كان تقسيمًا صحيحًا، وإذا قلنا: الإنسان: إما هندى، أو رومى، أو حيوان، كان فاسدًا. وإذا عرفت ذلك: فالمجاز بالزيادة والنقصان، إنما كان مجازًا؛ لنقلهما عن موضوعهما إلى غير موضوعهما، فإن المجاز بالزيادة موضوع لنفى مثل المثل،

---

(١) فى «ب»: ينزل.

(٢) أى: النقل.

نقل إلى نفى المثل، وسؤال القرية - وهو المجاز بالنقصان - موضوع لسؤال القرية، ثم نقل إلى سؤال الأهل. فالمجاز بالزيادة والنقصان، لابد فيهما من نقلهما من معنى إلى معنى آخر، ولابد وأن تكون الزيادة والنقصان (مغيرة) [١] أيضًا للإعراب؛ الدليل عليه: هو أنا إذا قلنا: جاءنى زيد وعمرو، لم يكن مجازًا، مع أنه مشتمل على النقصان؛ فإن أصله: جاءنى زيد، وجاءنى عمرو؛ وإنما لم يكن مجازًا، لكونه لم يغير الإعراب؛ وكذا الكلام فى جانب الزيادة؛ فإن الزيادة - إن لم تغير الإعراب - لا يصير اللفظ بها[٢] مجازًا؛ نظير ذلك: زيادة الفاعل بعد حذفه لدلالة اللفظ عليه، فلو صرح به، لزيد فى الكلام مع أنه[٣] ليس من باب المجاز؛ فإنه لم يغير الإعراب، بخلاف زيادة «الأهل» فى الكلام؛ فإنه يغير الإعراب. فقد ظهر مما ذكرناه؛ أن المجاز بالزيادة إنما كان مجازًا بعد النقل، من معنى إلى معنى آخر، ومن إعراب إلى إعراب. وإذا اتضحت هذه المقدمة، لا يجوز جعل المجاز بالنقل قسيمًا للمجاز بالزيادة، والنقصان؛ لكون المجاز بالنقل صادقًا على كل واحد منهما، فشرط صحة كون الأشياء أقسامًا لشىء واحد: عدمُ صدق بعضها على بعض، أو نقول: المجاز بالنقل قسيم المجاز بالزيادة والنقصان؛ ضرورة انقسام المجاز إلى ثلاثة [١٣٦/ب] أقسام، وأحد القسمين لا يصدق على الآخر؛ لكن أحد القسمين ههنا صدق على الآخر؛ فلم يكونا قسمين؛ فلا تصح القسمة.

تنبيهان: الأول: أن لقائل أن يقول: المجاز بالزيادة والنقصان، من باب المجاز فى التركيب، لا فى الإفراد؛ الدليل عليه هو أن المجاز: هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له؛ لعلاقة بينه وبين الحقيقة، مع التواضع على استعمال نوعه، وكل واحد من الزيادة والنقصان لم يستعمل فى غير ما وضع له: أما فى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فلأن «الكاف» زائدة لا معنى لها، فليست مستعملة فى شىء، فضلاً عن استعمالها فى غيره. وأما قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُفَ: ٨٢]: فلأن «الأهل» غير منطوق به، فهو غير مستعمل؛ إذ[٤] الاستعمال فرع النطق به، ولا مجاز فى «السؤال» و«القرية»، فهو إذن من باب المجاز فى التركيب: وذلك لأن وضع أداة التشبيه: لدخولها على المشبه به، والعرب إنما وَضَعَتْهَا لدخولها على ما ذكرت، فتركها مع أداة التشبيه من باب المجاز فى التركيب، وأما «السؤال»: فلأن وضع تركيبه مع من يصلح لأن يكون مجيبًا، والقرية ليست كذلك؛ فهو إذن من المجاز، لا فى الإفراد، بل فى

---

(١) فى «ب»: مغيرًا.

(٢) فى «ب»: به.

(٣) فى الأصول: مع ليس والصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «حـ»: وإذ.

التركيب. ولمجيب أن يجيب عن هذا؛ بأن الكلمة - كما توصف بالمجاز؛ لنقلها عن معناها - فقد توصف به؛ لنقلها عن حكم كان لها، إلى حكم ليس بحقيقة.

بيانه: أن المضاف إليه، يكتسب إعراب المضاف فى قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يُوسُفُ: ٨٢]، والحكم الذى يجب[1] للقرية فى الأصل هو الجر، والنصب فيه مجاز، ولا ينبغى أن يجعل وجه المجاز فى ذلك مجرد الحذف؛ لأن الحذف إذا تجرد عن تغير حكم من أحكام ما[2] بقى بعد الحذف، لم يسم مجازًا؛ ألا ترى أنهم يقولون: «زيد منطلق وعمرو» فيحذف الخبر، ثم لا توصف جملة الكلام من أجل ذلك: أنه مجاز؛ لأنه لم يؤد إلى تغير حكم فيما بقى، وأيضًا «المجاز»: إذا كان معناه أنه تجوُّز بالشىء أصلاً، فالحذف بمجرده لا يستحق الوصف بذلك؛ لأن ترك الكلمة وإسقاطها لا يكون نقلاً لها؛ لأن النقل إنما يتصور فيما يدخل تحت النطق، وإذا امتنع وصف المحذوف بالمجاز، بقى القول فيما لم يحذف:

فما لم يحذف[3]، ودخل تحت الذكر - لا يكون زائلاً عن موضعه، حتى يتغير حكم من أحكامه، والزيادة كالحذف فيما ذكرنا؛ وذلك لأن الزيادة أن يكون سقوطها وثبوتها سواء، ومحال أن يكون ذلك مجازًا؛ لأن المجاز: هو الكلمة التى أريد بها غير ما وضعت له فى الأصل، والزائد - الذى سقوطه كثبوته -: لا يتصور[4]، أما إذا حدث بسبب ذلك الزائد حكم تزول لأجله الكلمة عن أصلها[5] جاز حينئذ أن يوصف ذلك الحكم، أو ما وقع فيه، بأنه مجاز؛ كقولك فى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ [الشورى: ١١]: إن الجر فى «المثل» مجاز؛ لأن أصله النصب، والجر عرض من أجل زيادة الكاف، ولو كانوا [١٣٧/أ] إذا جعلوا الكاف مزيدة لم يعملوها؛ لما كان لحديث المجاز سبيل. هذا ما قاله الإمام فى كتاب «نهاية الإيجاز، فى دراية الإعجاز».

الثانى: قيل: إن الكاف فى قوله تعالى[6] زائدة، وهو الحق، وقيل: ليست زائدة: أما من قال: بأنها زائدة، فحجته: أنها لو لم تكن زائدة، لكانت نافية لواجب الوجود؛ وهو محال. وأما من قال: بأنها ليست بزائدة، فقد توهم خيالاً عجيبًا، وهو أن نفى المثل ينفى لازمه ومن لوازم المثل أن يكون مثلاً، فنفى مثل المثل: نفى للمثل؛ لانتفاء لازمه، ولا

---

(١) فى «ب»: تجب.

(٢) فى «ب»: أحكامها.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) أى: لا يتصور فيه ذلك.

(٥) فى «ب»: من أصله.

(٦) أى: فى قوله تعالى: ﴿.... كمثله....﴾.

يلزم من ذلك نفى واجب الوجود؛ لأنه يقتضى [نفى] مثل المثل من حيث هو مثل، لا من حيث هو ذاته، وهذا خيال فاسد؛ فكأن نفى المثل معناه نفى ما صدق عليه أنه مثل؛ لأن موضوع القضية ما صدق عليه ما عبر عنه به محكومًا عليه، لا الذات؛ فيلزم من نفى مثل المثل: نفى الواجب وجوده جزمًا؛ وذلك محال، والحق أنها زائدة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله تعالى -: وَثَانِيهَا أَيْضًا: مَا ذَكَرَهُ أبو عَبْدِ اللهِ الْبَصرِىُّ ثَانِيًا، فَقَالَ: «الْحَقِيقَةُ: مَا أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ، وَالمَجَازُ: مَا أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ»: وَهَذَا - أَيْضًا - بَاطِلٌ:

أَمَّا قَوْلُهُ فِى الْحَقِيقَةِ: «إِنَّهَا مَا أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ» - فَبَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ يُدْخِلُ فِى الْحَقِيقَةِ مَا لَيْسَ مِنْهَا؛ لأَنَّ لَفْظَةَ «الدَّابَّةِ»، إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِى الدُّودَةِ وَالنَّمْلَةِ - فَقَدْ أُفِيدَ بِهَا مَا وُضِعَتْ لَهُ فِى أَصْلِ اللُّغَةِ؛ مَعَ أَنَّهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَضْعِ الْعُرْفِىِّ - مَجَازٌ؛ فَقَدْ دَخَلَ المَجَازُ الْعُرْفِىُّ فِيمَا جَعَلَهُ حَدًّا لِمُطْلَقِ الْحَقِيقَةِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ.

وَقَوْلُهُ فِى المَجَازِ: «إِنَّهُ الَّذِى أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ» - فَهُوَ بَاطِلٌ بِالْحَقِيقَةِ الْعُرْفِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ؛ فَإِنَّ اللَّفْظَةَ أُفِيدَ بِهَا - وَالْحَالَةُ هَذِهِ - غَيْرُ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِى أَصْلِ اللُّغَةِ؛ فَقَدْ دَخَلَتْ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ فِى المَجَازِ.

وَأَيْضًا: فَقَوْلُهُ: «مَا أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مِنْهُ أَنَّهُ أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ بِدُونِ الْقَرِينَةِ، أَوْ مَعَ الْقَرِينَةِ: وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لأَنَّ المَجَازَ لاَ يُفِيدُ أَلْبَتَّةَ بِدُونِ الْقَرِينَةِ.

وَالثَّانِى: يَنْتَقِضُ بِمَا إِذَا اسْتُعْمِلَ نَفْظُ «السَّمَاءِ» فِى «الأَرْضِ»؛ فَإِنَّ اللَّفْظَ قَدْ أُفِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ؛ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجَازٍ فِيهِ. وَأَيْضًا: يَنْتَقِضُ بِالأَعْلاَمِ المَنْقُولَةِ. فَإِنْ قُلْتَ: «الْعَلَمُ لاَ يُفِيدُ»:

قُلْتُ: حَقٌّ أَنَّ الْعَلَمَ لاَ يُفِيدُ فِى المُسَمَّى صِفَةً، وَلَيْسَ بِحَقٍّ أَنَّهُ لاَ يُفِيدُ أَصْلاً؛ بَلْ هُوَ يُفِيدُ عَيْنَ تِلْكَ الذَّاتِ، لَكِنَّهُ لاَ يُفِيدُ صِفَةً فِى الذَّاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذين الحدين ذكرهما أبو عبد الله البصرى من المعتزلة ثانيًا؛ فقال: «الحقيقة: ما أفيد بها ما وضعت له»:

فقوله: «ما أفيد بها» أى: اللفظ الذى يفاد به ما وضع له.

وقوله: «اللفظ الذى يفاد به» جنس للحقيقة والمجاز؛ لأن كل واحد منهما: لفظ يفاد به معنى ما.

وقوله: «ما وضعت له» فصل له عن المجاز؛ لأن المجاز لم يوضع له اللفظ، بخلاف الحقيقة. وحد المجاز: «اللفظ الذى يفاد به غير ما وضع له»: فقوله: «اللفظ الذى يفاد به» جنس [١٣٧/ب] لهما.

وقوله: «غير ما وضع له» فصل له عن الحقيقة. هذا شرح هذين الحدين. قال المصنف: «حد الحقيقة باطل؛ لأنه يدخل فى الحقيقة ما ليس منها»، ومعناه: أن شرط الحد أن يكون جامعًا مانعًا، وهذا الحد ليس بمانع.

وبيانه: أنه يدخل فى الحقيقة ما ليس منها؛ وذلك لأن لفظ «الدابة» إذا استعمل فى الدودة، والنَّمْلة[١]، فهو حقيقة باعتبار الوضع اللغوى، ومجاز [٢] باعتبار الوضع العرفى، ويصدق على المجاز العرفى: أنه لفظ أفيد به ما وضع له فى أصل اللغة؛ فهو حقيقة، فقد صح أنه يدخل المجاز العرفى، فيما جعل حدًّا لمطلق الحقيقة سواء كانت لغوية، أو عرفية عامة أو خاصة، فالحد ليس بمانع؛ فهو إذن فاسد. وحد المجاز أيضًا باطل؛ وذلك لأنه يدخل فى المجاز الحقيقة الشرعية، والعرفية؛ فإنه يصدق على الحقيقة الشرعية، والعرفية: أنه لفظ أفيد به غير ما وضع له، فالحقيقة الشرعية، والعرفية مجاز؛ وذلك باطل. وأيضًا: ما ذكره حدًّا للمجاز، باطل من وجه آخر؛ وذلك لأن قوله: «المجاز: ما أفيد به غير ما وضع له»: إما أن يكون المراد بالإفادة؛ إفادة المعنى المجازى مع القرينة، أو لا مع القرينة. الأول باطل؛ باستعمال لفظ «السماء» فى «الأرض» مع القرينة؛ فإنه لا يجوز، والثانى باطل؛ لاستحالة إفادة اللفظ المعنى المجازى بدون القرينة. ثم نقول: ما ذكرتم باطل بالأعلام المنقولة؛ كمحمود، وأحمد، وغيرهما؛ فإنه يصدق عليها: أنها أفيد بها ما وضعه واضع اللغة، مع أن الأعلام ليست حقائق ولا مجازات؛ لخروجها عن حديهما[٣] وأما ما ذكره من كون العلم لا يفيد صفة فى الذات، بل يفيد عين الذات، فواضح، وهو حق. واعلم: أن أبا عبد الله البصرى من المعتزلة ذكر أولاً فى حد الحقيقة، والمجاز: ما انتظم (لفظها معناها)[٤] من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل... إلى آخر الحد الذى شرحناه أولاً، وذكر ثانيًا فى حديهما: ما أفيد به ما وضع له... إلى آخره، والمصنف

---

(١) فى «ب»: القملة.

(٢) فى «ز»: ومجازًا.

(٣) فى «جـ»: حديها.

(٤) فى «ب»: لفظه معناه.

زيف كل واحد منهما، كما سبق وشرحناه، وكذلك صاحب «المعتمد»؛ فإنه يختار فساد الحدين المذكورين - كما هو اختيار المصنف - في كتابه المسمى بـ «المعتمد». وأما القاضي عبد الجبار من المعتزلة، فإنه يذهب إلى تصحيح الحد الذي ذكره «أبو عبد الله» أخيرا، ويقول: إن ما ذكره أولاً هو صفة الحقيقة والمجاز، وليس بحد؛ قال: لأن الاسم إذا كان تارة حقيقة، وتارة مجازًا، فلا يجوز أن يرجع كونها حقيقة أو مجازًا إلى حقيقتها؛ لأنها لا تختلف، والحقيقة والمجاز يختلفان، بل يرجع إلى كيفية الإفادة بها، فإذا أفادت فائدة واحدة في الأحوال كلها، لم تكن مرة حقيقة، ومرة مجازًا؛ فلابد إذا كانت حقيقة من أن يفاد بها غير ما أفيد بها إذا كانت مجازًا، ولا يذكر في ذلك إلا ما قدمناه. [١٣٨/أ] هذا ما قاله القاضي عبد الجبار في تقرير هذا الحد. وأما أبو الحسين البصري، قلب عليه هذا الكلام فقال: إن اللفظ لا يكون حقيقة بصيغتها بعين ذكرت، لكن الذي يدخل به في أن يكون حقيقة هو أن ينتظم لفظها معناها من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل، وهذه كيفية في الإفادة مُبَاينة لإفادة المجاز المعنى بالزيادة، أو النقصان، أو النقل. وهذا القلب صحيح لا جواب له، ذكره في «المعتمد»، وفي «شرح المعتمد»، ثم قال في «شرح المعتمد»: ويمكن أن يقال في نصرة هذا الحد: إن كون اللفظة حقيقة، مقابل لكونها مجازًا، وهي كالنقيض له؛ فيجب أن يكون حد أحدهما مقابلاً ونقيضًا لحد الآخر، والمعقول من قولنا: «إن اللفظة مجاز في هذا المعنى»: أن المتكلم تجوَّز بها فيه، وترخص: بأن وضعها في غير حقها وموضعها[١]، ولا تكون كذلك إلا ولها موضع هي أحق به؛ فينبغي أن يحد هذا المجاز بأنه: ما أفيد به غير ما وضع له؛ لأن هذا الحد ينبئ أن للفظة مكانًا هي أحق به، وقد بينا أن ذلك معقول من وصفنا اللفظة بأنها مجاز، والشيء إنما يحد بما هو معقول من معناه، وإذا كان هذا معقولاً من معنى المجاز، فالمعقول - إذن - من قولنا: «إن اللفظة حقيقة في هذا المعنى» هو: أن المستعمل[٢] لها فيه، لم يترخص باستعمالها فيه[٣]، بل وضعها في حقها ومكانها الذي تستحقه، ولا تكون كذلك إلا إذا لم يكن لتلك اللفظة مكان هي أحق به من هذا المعنى، وإذا كانت اللفظة مفيدة لمعنى، ولم تكن موضوعة لشيء سواه، فهي موضوعة له؛ لأنه لا يجوز أن تكون مفيدة، وليست موضوعة لشيء أصلاً. فإذا كان [هذا][٤] هو المعقول [من][٥] وصفنا

---

(١) في «ز»: وموضوعها.

(٢) في «ب»: يستعمل.

(٣) سقط في «جـ».

(٤) زيادة ليستقم بها المعنى.

(٥) سقط في «ب».

اللفظة: بأنها حقيقة - صح أن تحد الحقيقة بأنها: ما أفيد به ما وضع له؛ لأن هذا الحد يشتمل على ما هو معقول من قولنا: «اللفظ حقيقة». فأما القول: بأن الحقيقة هى: ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل - فليس هذا هو معنى قولنا: ما أفيد به ما وضع له. فإذا كان هذا هو المعقول من وصفنا اللفظة بأنها حقيقة - وجب أن يكون هذا هو الحد لا غير. فإن قيل: «فلعل المراد بقوله: ما انتظم لفظة معناه، أى: ما انتظم الذى وضعت [الحقيقة](1) له، قيل(2): لو كان هذا هو المراد، لوجب أنْ يصرح به فى الحد، فيقال: ما انتظم معناه الذى وضع له، ولو قيل ذلك، لكان الحد الأول، وأيضًا: لو أريد ذلك، لما قيل: من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل؛ لأن ذلك يقتضى أن يكون المجاز هو الذى لا ينتظم لفظه معناه الذى وضع له فى الأصل، إلا بزيادة أو نقصان أو نقل؛ وليس الأمر كذلك. وقد تبين مما نقلناه عن أبى الحسين فى «شرح المعتمد» [١٣٨/ب] أنه يختار الحد الذى ذكره الشيخ أبو عبد الله أخيرًا، وقد زيفه فى كتاب «المعتمد»، وأن الشيخ أبا عبد الله ذكر فى هذا الحد زيادة لم ينقلها صاحب «المعتمد» فى كتابه، ولا المصنف، وهى قوله: «ما أفيد بها ما وضعت له: إما فى اللغة، أو فى الشرع، أو فى العرف»، وهذه الزيادة تدفع النقض الذى أورده المصنف.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله تعالى -: وَثَالِثُهَا: مَا ذَكَرَهُ ابْنُ جنِّيْ وَهُوَ «أَنَّ الْحَقِيقَةَ: مَا أُقِرَّ فِي الِاسْتِعْمَالِ عَلَى أَصْلِ وَضْعِهِ فِي اللُّغَةِ، وَالْمَجَازَ: مَا كَانَ بِضِدِّ ذَلِكَ»:

وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ مَا ذَكَرَهُ فِي حَدِّ «الْحَقِيقَةِ» - تَخْرُجُ عَنْهُ الْحَقِيقَةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ، وَهُمَا يَدْخُلانِ فِيمَا جَعَلَهُ حَدَّ الْمَجَازِ.

وَأَيْضًا: فَقَوْلُهُ: «وَالْمَجَازُ مَا كَانَ بِضِدِّ ذَلِكَ» - مَعْنَاهُ: أَنَّ الْمَجَازَ هُوَ الَّذِي مَا أُقِرَّ فِي الاسْتِعْمَالِ عَلَى أَصْلِ وَضْعِهِ فِي اللُّغَةِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ وَإِلا لَكَانَ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ «الأَرْضِ» فِي «السَّمَاءِ» - مَجَازًا.

وَرَابِعُهَا: مَا ذَكَرَهُ عَبْدُ الْقَاهِرِ النَّحْوِيُّ - رَحِمَهُ اللهُ - فَقَالَ: «الْحَقِيقَةُ: كُلُّ كَلِمَةٍ أُرِيدَ بِهَا عَيْنُ مَا وَقَعَتْ لَهُ فِي وَضْعِ وَاضِعٍ؛ وُقُوعًا لا يَسْتَنِدُ فِيهِ إِلَى غَيْرِهِ؛ كَالأَسَدِ لِلْبَهِيمَةِ الْمَخْصُوصَةِ، وَالْمَجَازُ: كُلُّ كَلِمَةٍ أُرِيدَ بِهَا غَيْرُ مَا وَقَعَتْ لَهُ فِي وَضْعِ وَاضِعِهَا؛

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: «فإن قيل»، والصواب ما أثبتناه.

لِمُلاحَظَةٍ بَيْنَ الأَوَّلِ وَالثَّانِى»:

وَهَذَا التَّعْرِيفُ - أَيْضًا - لَيْسَ بِجَيِّدٍ؛ لأَنَّهُ يَقْتَضِى خُرُوجَ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعُرْفِيَّةِ عَنْ حَدِّ الْحَقِيقَةِ وَدُخُولَهُمَا فِى حَدِّ الْمَجَازِ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أن المراد بلفظة «ما»: اللفظة، فيصير حد الحقيقة: «اللفظة التى أقرت فى الاستعمال على أصل وضعها فى اللغة»؛ فقوله: «اللفظة» جنس للحقيقة والمجاز وتتناول (١) المهمل. وقوله: أقرت فى الاستعمال يخرج المهمل.

وقوله: على أصل وضعها فى اللغة يخرج المجاز .

وقوله: «المجاز ما كان بضد ذلك» يفيد أن حد المجاز: «اللفظ الذى ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة».

فقوله(٢): «اللفظ» جنس. وقوله: «ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه» معناه: أنه استعمل فى غير وضعه فى اللغة، وذلك فصل له عن الحقيقة. هذا شرح هذين الحدين.

قال المصنف: وهذا ضعيف؛ لأن الحد الذى ذكره للحقيقة، يخرج عنه الحقيقة الشرعية، والعرفية؛ وذلك لأن كل(٣) واحدة منهما: ما أقرت فى الاستعمال على أصل وضعها فى اللغة؛ فيلزم من ذلك دخولهما فى حد المجاز. وأما حد المجاز: فهو باطل بلفظة «السماء» إذا استعملت فى «الأرض» من غير قرينة؛ فإنه لفظ ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة؛ وليس بمجاز. هذان الحدان منسوبان إلى ابن جنى. وأما الحد الذى ذكره «عبد القاهر النحوى»، المذكور فى المتن، فلنشرحه أولاً، ثم نورد عليه ما ذكره المصنف: قال عبد القاهر: «الحقيقة: كل كلمة أريد بها عين ما وقعت له فى وضع واضع وقوعًا لا يستند فيه إلى غيره»:

فقوله: «الكلمة» جنس [١٣٢/أ] للحقيقة والمجاز.

وقوله: «أريد بها عين ما وقعت له» فصل له عن المجاز، إذا لم يشترط فيه الوضع؛ لأن المجاز: «ما أريد به غير ما وضع له اللفظ».

وقوله: «فى وضع واضع» يتناول الحقائق الثلاثة.

---

(١) فى «جـ»: وتناول.

(٢) فى «ب»، «ز»: وقولنا.

(٣) سقط فى «جـ».

وقوله: «وقوعًا لا يستند فيه إلى غيره» يحترز بذلك عن المجاز، إذا شرطنا فيه الوضع؛ فإنه يستند إلى الحقيقة.

وقوله: «المجاز: كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له»: فـ«الكلمة الموصوفة» جنس لهما.

وقوله: «غير ما وضعت له فى وضع واضع»، فصل له عن الحقيقة، ويتناول المجاز الذى هو حقيقة شرعية، والمجاز الذى هو حقيقة عرفية. هذا شرح هذين الحدين.

قال «المصنف»: وهو ضعيف؛ وذلك لأنه يقتضى خروج الحقيقة الشرعية، والعرفية، عن حد الحقيقة، ودخولهما فى حد المجاز.

واعلم: أن ما أورده على حد الحقيقة، التى ذكرها ابن جنى - مندفع؛ وذلك لأن ابن جنى إنما ذكر حد الحقيقة اللغوية؛ يدل على ذلك تصريحه فى الحد بقوله: «على أصل وضعها فى اللغة». وأما ما أورده على الحد الذى ذكره للمجاز، فهو وارد. وأما الذى أورده على الحد الذى ذكره عبد القاهر - ففيه نظر؛ لأنه يتناول الحقائق الثلاثة؛ غاية ما فى الباب: أنه يصدق على كل واحدة حد المجاز أيضًا؛ فيلزم أن يكون كل واحدة منها حقيقة، فكأنه إذ ذاك باعتبارين مختلفين. واعلم: أن إبدال لفظة «كل» بـ الكلمة متعيّن ؛ لأن الحد يجب أن يكون للماهية المشتركة بين الأفراد، لا لكل واحد واحد.

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِى أَنَّ لَفْظَتَى «الْحَقِيقَةِ» وَ«المَجَازِ» بِالنِّسْبَةِ إِلَى المَفْهُومَيْنِ المَذْكُورَيْنِ - حَقِيقَةٌ أَوْ مَجَازٌ؟ الحَقُّ: أَنَّ هَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ فِى هَذَيْنِ المَفْهُومَيْنِ مَجَازَانِ؛ بِحَسَبِ أَصْلِ اللُّغَةِ - حَقِيقَتَانِ؛ بِحَسَبِ الْعُرْفِ.

بَيَانُ الأَوَّلِ: أَمَّا فِى الْحَقِيقَةِ؛ فَلأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّهَا مَأخُوذَةٌ مِنَ الْحَقِّ، وَبَيَّنَّا أَنَّ الْحَقَّ حَقِيقَةٌ فِى الثَّابِتِ، ثُمَّ إِنَّهُ نُقِلَ إِلَى الْعَقْدِ المُطَابِقِ؛ لأَنَّهُ أَوْلَى بِالْوُجُودِ مِنَ الْعَقْدِ غَيْرِ المُطَابِقِ، ثُمَّ نُقِلَ إِلَى الْقَوْلِ المُطَابِقِ؛ لِعَيْنِ هَذِهِ الْعِلَّةِ، ثُمَّ نُقِلَ إِلَى اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِى مَوْضُوعِهِ الأَصْلِيِّ؛ لأَنَّ اسْتِعْمَالَهُ فِيهِ تَحْقِيقٌ لِذَلِكَ الْوَضْعِ؛ فَظَهَرَ أَنَّهُ مَجَازٌ وَاقِعٌ فِى الرُّتْبَةِ الثَّالِثَةِ؛ بِحَسَبِ اللُّغَةِ الأَصْلِيَّةِ.

وَأَمَّا المَجَازُ - فَإِطْلاقُهُ عَلَى المَعْنَى الْمَذْكُورِ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ - أَيْضًا - لِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: هُوَ أَنَّ حَقِيقَتَهُ الْعُبُورُ وَالتَّعَدِّى؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِى انْتِقَالِ الْجِسْمِ مِنْ حَيِّزٍ إِلَى حَيِّزٍ، فَأَمَّا فِى الأَلْفَاظِ - فَلاَ؛ فَثَبَتَ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ.

الثَّانِي: هُوَ أَنَّ المَجَازَ «مَفْعَلٌ»، وَبِنَاءُ المَفْعَلِ حَقِيقَةٌ: إِمَّا فِي المَصْدَرِ، أَوْ فِي المَوْضِعِ، فَأَمَّا الْفَاعِلُ، فَلَيْسَ حَقِيقَةً فِيهِ؛ فَإِطْلاَقُهُ عَلَى اللَّفْظِ الْمُنْتَقِلِ - لا يَكُونُ إلاَّ مَجَازًا.

هَذَا إِذَا قُلْنَا: إِنَّ المَجَازَ مَأخُوذٌ مِنَ «التَّعَدِّي». وَأَمَّا إِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ مَأخُوذٌ مِنَ «الْجَوَازِ» - كَانَ حَقِيقَةً لا مَجَازًا؛ لأَنَّ الْجَوَازَ، كَمَا يُمْكِنُ [١٣٩/ب] حُصُولُهُ فِي الأَجْسَامِ - يُمْكِنُ حُصُولُهُ فِي الأَعْرَاضِ. فَاللَّفْظُ يَكُونُ مَوْضُوعًا لِذَلِكَ الْجَوَازِ؛ لأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِجَوَازِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي غَيْرِ مَعْنَاهُ الأَصْلِيِّ؛ فَيَكُونُ حَقِيقَةً مِنْ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ؛ إِلاَّ أَنَّا قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ الْجَوَازَ إِنَّمَا سُمِّيَ جَوَازًا؛ مَجَازًا عَنْ مَعْنَى الْعُبُورِ وَالتَّعَدِّي، وَاللهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن لفظتي «الحقيقة والمجاز»، مجازان بحسب الوضع[1] اللغوى، حقيقتان بحسب الاصطلاح العرفى الأصولى[2]: بيان الأول: أن الحق - فى اللغة -: هو الثابت فى الخارج، ثم نقل إلى الاعتقاد المطابق، مجازًا؛ فإنه يقال للاعتقاد المطابق للواقع، كاعتقاد وجود الإله ووحدته: إنه حق، ووجه المجاز المشابهة؛ لأن الأول ثابت فى الخارج؛ والثانى أولى بالوجود من الاعتقاد الباطل؛ لأنه أولى بالعدم، ثم نقل من الاعتقاد المطابق للواقع، إلى القول المطابق للواقع، وهو القول الصدق؛ فيقال: هذا قولٌ حقٌّ؛ فهو مستعملٌ فيه مجازًا بطريق النقل من الاعتقاد المطابق للواقع، إلى القول المطابق للواقع؛ بعين هذه العلة، وهى: أن القول المطابق للواقع، أولى بالوجود من القول غير المطابق للواقع، ثم [نُقِلَ] من القول المطابق للواقع، إلى اللفظ المستعمل فى موضوعه، فهو مجاز واقع فى الرتبة الثالثة؛ لأنه ابتدأ المجاز نقلاً من الاعتقاد المطابق، ثم منه إلى القول المطابق، ثم منه إلى اللفظ المستعمل فى موضوعه الأصلى، ومراعاة هذا الترتيب متعينة؛ لأن المشابهة بين الاعتقاد المطابق، والقول الصدق: هو أنهما دالان على ما فى الخارج، ومتعلَّقاهما فى الخارج. وأما القول المطابق الصادق، واللفظ المستعمل فى موضوعه: فلأنهما لفظان بعد الاشتراك فى أولوية الوجود؛ فالتشبية بين اللفظ الذى هو حقيقة، وبين اللفظ الصادق - أتم من الشبه بين اللفظ والاعتقاد؛ وهذا واضح. فإن قيل: ما هو أولى بالثبوت، فهو ثابت وزيادة؛ لأن الثبوت بقيد[3] الأولوية، أخص من مطلق الثبوت؛ فيكون حقيقة لا مجازًا، فتعليله للمجاز يفضى إلى إبطال المجاز، بل يصير اللفظ على تقديره، كلفظ النور فى إطلاقه على نور

---

(١) فى «جـ»: الموضع.

(٢) فى «جـ»: الأصلى.

(٣) فى «ب»: يفيد.

الشمس، ونور السراج، وهو فى أحدهما أولى؛ لأنه حقيقة فيهما، بل الصواب أن يقال: لفظ الحق: موضوع للثابت من الأجسام لغة، ثـم إنـه استعمل فـى الاعتقـاد الصحيـح؛ لكون متعلَّقه ثابتًا فى نفس الأمر، والباطل لم يثبت له متعلَّق، فيكون من باب إطلاق مـا يستحقه التعلق على المتعلق؛ ويدل على تأييد هذا الاحتمال: قوله فى تعليـل المجـاز: «إنـه لا يكون حقيقة إلا فى جسم»؛ فهو إشارة إلى أصل ما ذكرنـا مـن التعليـل». قلنـا: هـذا الإشكال مندفـع؛ وذلـك [١٤٠/أ] لأنـه لا يـلزم مـن صدق قولنـا: «هـذا الشـىء أولى بالثبوت من غيره»: أن يكون ثابتًا، ونظـائره كثيرة، وذلـك قـد يكـون شيئان لم يثبت واحد منهما بعد، ويكون أحدهمـا أولى بـالثبوت مـن الآخـر؛ وذلـك كالاعتقـاد الحق والباطل بالنسبة إلى الشخص الذى لم يتصف بواحد منهما، بل هو مجازى عنهما، مع أن اتصافه بالاعتقاد الحق أولى. وأما قولـه: «الحـق موضـوع للثـابت مـن الأجسـام» فليـس كذلك؛ وإلا لكان إطلاق الحق على الله تعالى مجازًا؛ وهو باطل. وينبغى أن يفهم كـلام المصنف هكذا، وهو: أن الحق: الموضـوع للثـابت فـى الخـارج، ثـم استعمل مجـازًا فـى الاعتقـاد الحـق مجـازًا، والاعتقـاد الحـق ليـس مـن الموجـودات الخارجيـة، بـل هـو مـن الموجودات الذهنية؛ وكذلـك الاعتقـاد البـاطل هـو مـن الموجـودات[١] الذهنيـة؛ إلا أن الاعتقاد الحق أشبه بالوجود[٢] الخارجى من الاعتقاد الباطل؛ لكون متعلَّق الاعتقاد الحق ثابتًا فى الخارج دون متعلق الاعتقاد الباطل؛ فهـو أشبه بـالوجود الخـارجى، وهـو أولى بالوجود الذهنى؛ وعلى هذا لا إشكال. وأما المجاز: فإما أن نقول: إنه مشتق من الجواز، بمعنـى: التعـدى والعبـور، أو مـن الجـواز؛ بمعنـى: الإمكـان الـذى هـو قسيم الوجـوب والامتنـاع: وإنما كان يلزم أن يكون مجازًا لغويًّا: إذا قلنا: إنه مشـتق مـن الجـواز، بمعنـى: العبور، ويكون مجازًا لوجهين: الأول: أن العبور والتعدى انتقـال مـن مكـان إلى مكـان، وذلك من خواص الأجســام، واللفـظ عـرض، والانتقـال علـى الأعـراض محـال؛ فقـول القائل: «هذا اللفظ مجاز» فهو مجاز باعتبار الوضع اللغوى.

الثانى: أن المجاز مفعل[٣]، وبناء المفعل مجاز فى الفاعل، حقيقة فى الموضع، والمصدر. وأما إذا قلنا: «إنه مشتق من الجواز الذى هو قسيم الامتناع والوجوب» - فهـو حقيقـة؛ وذلك لأن الجواز بمعنى الإمكان حاصل للأجسام والأعراض حقيقة، فهو من هذا الوجه ليس بمجاز، إلا أنا بينا أن الجواز إنمـا قيـل علـى الإمكـان بمعنـى التعـدى والانتقـال فـى

---

(١) فى «جـ»: الوجودات.

(٢) فى «ب»: الموجود.

(٣) فى الأصول: مستعمل، والمثبت هو الصواب.

الممكن؛ لكونه منتقلاً من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود؛ فيصير عند التحقيق مجازًا.

فثبت أنه مجاز، سواء قلنا باشتقاقه بمعنى الانتقال، أو من الجواز الذى هو قسيم الامتناع والوجوب.

ولقائل أن يمنع كون الجواز مقولاً على «الإمكان»؛ لوجود [معنى][(١)] الانتقال.

* * *

الْقِسْمُ الأَوَّلُ: فِى أَحْكَامِ الْحَقِيقَةِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قَالَ الْمُصَنِّفُ: المَسْأَلَةُ الأُولَى: فِى إِثْبَاتِ الْحَقِيقَةِ اللُّغَوِيَّةِ:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ - هَهُنَا - أَلْفَاظًا وُضِعَتْ لِمَعَانٍ، وَلاَشَكَّ أَنَّهَا قَدِ اسْتُعْمِلَتْ بَعدَ وَضْعِهَا فِيهَا، وَلا مَعْنَى لِلْحَقِيقَةِ [١٤٠/ب] إلا ذَلِكَ.

وَاحْتَجَّ الْجُمْهُورُ عَلَيْهِ بِأَنَّ اللَّفْظَ: إِنِ اسْتُعْمِلَ فِى مَوْضُوعِهِ الأَصْلِيِّ - فَهُوَ الْحَقِيقَةُ، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ فِى غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الأَصْلى - كَانَ مَجَازًا؛ لَكِنَّ المَجَازَ فَرْعُ الْحَقِيقَةِ، وَمَتَى وُجِدَ الْفَرْعُ - وُجِدَ الأَصْلُ؛ فَالْحَقِيقَةُ مَوْجُودَةٌ، لاَ مَحَالَةَ؛ وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ المَجَازَ لاَ يَسْتَدْعِى إِلاَّ مُجَرَّدَ كَوْنِهِ مَوْضُوعًا قَبْلَ ذَلِكَ لِمَعْنًى آخَرَ، وَسَتَعْرِفُ أَنَّ اللَّفْظَ فِى الْوَضْعِ الأَوَّلِ لاَ يَكُونُ حَقِيقَةً وَلا مَجَازًا؛ فَالمَجَازُ غَيْرُ مُتَوَقِّفٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى إثبات الحقيقة اللغوية:

احتج - المصنف - على ذلك بأن قال: لا شك فى وجود ألفاظ موضوعة لمعان من واضع اللغة، وتلك استعملت فى معانيها اللغوية، ولا معنى للحقيقة اللغوية إلا اللفظ المستعمل فى موضوعه اللغوى.

واحتج جمهور الأصوليين على ذلك: بأن قالوا: اللفظ الموضوع لمعنى من المعانى: إما أن يستعمل فى موضوعه الأصلى، أو فى غيره: فإن استعمل فى موضوعه الأصلى، فهو الحقيقة؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا ذلك، وإن استعمل فى غير موضوعه الأصلى، كان مجازًا؛ إذ لا معنى للمجاز إلا ذلك، والمجاز فرع الحقيقة؛ لأنه اللفظ المستعمل فى غير موضوعه؛ فيستدعى تقدم وضع ذلك اللفظ بإزاء معنى من المعانى، فذلك اللفظ بحالةٍ

---

(١) سقط فى «جـ».

متى استعمل فيه، كان حقيقة فيه، ولا نعنى بوجود الحقيقة اللغوية إلا ما ذكرنا.

قال المصنف: هذا ضعيف؛ لأن المجاز لا يستدعى سبق استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى، بل إنما يستدعى سبق وضع اللفظ بإزاء المعنى، وذلك ليس بحقيقة؛ لما نبين - إن شاء الله تعالى - أن اللفظ فى الوضع الأول ليس بحقيقة ولا مجاز. واعلم: أنا حررنا[١] الدليل على وجه لا يرد عليه ما ذكره المصنف: قال بعضهم: هذا الكلام يقتضى بحثين:

أحدهما: أن يكون اللفظ مجازًا[٢]: ألاَّ يستعمل فى موضوعه الأصلى لا غير، وليس الأمر كذلك، بل للمجاز شرط آخر، إذ جاز أن يستعمل المهمل فى معنى من المعانى، ويكون ذلك مجازًا، ولابد لهذا الاحتجاج من ضميمة أخرى؛ فهذا هو البحث الأول.

وأما البحث الثانى أن نقول: كل واحد من الاحتجاجين غير مفيد للمطلوب؛ إذ كل واحد منهما يدل على أن ههنا ألفاظًا وضعت - فى أصل اللغة - لمعان، استعملت فيها أو لم تستعمل، على اختلاف إثبات الحجتين، وهذا القدر مما لا ينكره أحد، ولا يقع [فيه] نزاع؛ حتى يحتاج إلى إثباته على المخالف. بل الذى يمكن أن يقع فيه النزاع، ويحتاج فيه إلى إثبات - هو أن يقول القائل: الحقائق اللغوية انتسخت[٣] بأسرها وصارت الألفاظ بأسرها شرعية، أو عرفية؛ لكثرة النقل والتغيير فى استعمالات أهل العرف؛ وعلى هذا: يجب اتباع [١٤١/أ] الحقائق الشرعية إن وجدناها فى الألفاظ التى فى الخطاب، وإن لم نجدها، فالحقائق العرفية. وأما ما ينقل من واضعى اللغات، فلا يجوز العمل بها؛ لأنها تغيرت وانتسخت؛ فلا يخاطبنا الشرع [بها] بعد انتساخها. [ولا شك][٤] أن الجواب عن هذا السؤال لا يحصل[٥] بمجرد ما ذكروه، بل يحتاج فيه إلى تكلف[٦] آخر يوجب بقاء أوضاع اللغات على ما كانت عليه:

والجواب عن الأول: هو أنا نقول: قد[٧] جرت عادة العلماء بتحقيق حدود الأشياء فى الأبواب اللائقة بها، ثم بعد تحرير تلك الحدود، قد يتساهل فى ذكرها من غير تحرير؛ بناء منهم على أن ذلك أمر واضح جلى سبق بيانه؛ يعلم ذلك بالرجوع إلى عرف

---

(١) فى «جـ»: جوزنا.

(٢) أى: شرط أن يكون اللفظ مجازًا.

(٣) فى «ب»: انتسجت.

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) فى «جـ»: لا يحمل.

(٦) أى: تكلف جواب آخر.

(٧) فى «جـ»: لقد.

العلماء في كتبهم. فإذا تقررت هذه المقدمة، فإنما وقع التساهل في تحرير المجاز؛ وذلك لما سبق من بيان حده وشرطه، وهو: «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة بينه وبين الموضوع له، مع التواضع على نوعه»، وبه يندفع النقض بالمهمل.

وأما الجواب عن البحث الثاني: هو أن المقصود من ذكر الدليل على الشيء إيقاع التصديق في النفس؛ فإن ذكر القضية مجردًا عن البرهان لا يكون موقعًا للتصديق النفساني ولا يكون علمًا أو ظنا [١] إلا إذا قرن [٢] المدعَى بما يفيد التصديق إفادة علمية أو ظنية: فإن كان في المسألة مخالف، حصل مجموع أمرين، وهو: الاحتجاج على الخصم، وإيقاع التصديق في النفس، وإن لم يكن، حصل المقصود الأول، وهو مقصود عظيم من مقاصد العلماء؛ ألا ترى أنا ندل على [أن][٣] الأصل عدم الأصل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي، وإن لم يعلم في المسائل المذكورة مخالف.

وأما قوله: «الذي يمكن أن يقع [فيه] النزاع كذا وكذا» - فهو من العجائب؛ لأنه التزم أولاً ألا يقام الدليل إلا على المختلف فيه، وما ذكره يمكن أن يقع فيه الخلاف [٤] بزعمه، ولا يلزم من إمكان الخلاف وقوعه، فما ذكره متناقض.

وأما قوله: «جاز تغير الأوضاع اللغوية»: قلنا: نعم، هذا جائز؛ ولكنه غير واقع؛ بناء على الاستصحاب[٥].

---

(١) في «ب»، «حـ»: لفظًا.

(٢) في «حـ»: أقرن.

(٣) سقط في «حـ».

(٤) في «حـ»: الاختلاف.

(٥) وهو لغة: من المصاحبة، وهي الملازمة، وعدم المفارقة. واصطلاحًا: ثبوت أمر في الزمن الثاني، بناء على ثبوته في الزمن الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير. ومعناه: أن ما ثبت في الزمن الماضي، فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل، فمن ادعاه فعليه البيان، كما في الحسيات أن الجوهر إذا شغل المكان يبقى شاغلاً إلى أن يوجد المزيل، مأخوذ من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد مغير، فيقال: الحكم الفلاني قد كان، فلم نظن عدمه، وكل ما كان كذلك، فهو مظنون البقاء. ينظر مباحثه البحر المحيط للزركشي: ١٦/٦، والبرهان لإمام الحرمين: ١١٣٥/٢، وسلاسل الذهب للزركشي (٤٢٥)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١١/٤، والتمهيد للأسنوي (٤٨٩)، ونهاية السول له ٣٥٨/٤، ومنهاج العقول للبدخشي: ١٧٧/٣، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (١٣٨)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ٣١٥/٢، والمنخول للغزالي (٢٧٣)، وحاشية البناني: ٣٤٧/٢، والإبهاج لابن السبكي: ١٦٨/٣، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ١٨٥/٤، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (١٧٢)، وحاشية العطار على جمع=

قَالَ الْمُصَنِّفُ: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: فِي الْحَقِيقَةِ الْعُرْفِيَّةِ:

اللَّفْظَةُ الْعُرْفِيَّةُ - هِيَ «الَّتِي انْتَقَلَتْ عَنْ مُسَمَّاهَا إِلَى غَيْرِهِ؛ بِعُرْفِ الاسْتِعْمَالِ»، ثُمَّ ذَلِكَ الْعُرْفُ قَدْ يَكُونُ عَامًّا، وَقَدْ يَكُونُ خَاصًّا، وَلا شَكَّ فِي إِمْكَانِ الْقِسْمَيْنِ، إِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْوُقُوعِ؛ فَنَقُولُ:

أَمَّا الْقِسْمُ الأَوَّلُ - فَالْحَقُّ: أَنَّ تَصَرُّفَاتِ أَهْلِ الْعُرْفِ مُنْحَصِرَةٌ فِي أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَشْتَهِرَ المَجَازُ؛ بِحَيْثُ يُسْتَنْكَرُ مَعَهُ اسْتِعْمَالُ الْحَقِيقَةِ، ثُمَّ لِلْمَجَازِ جِهَاتٌ كَمَا سَيَأْتِي تَفْصِيلُهَا - إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى - مِنْهَا: حَذْفُ المُضَافِ، وَإِقَامَةُ المُضَافِ إِلَيْهِ مُقَامَهُ؛ كَإِضَافَتِهِمُ الْحُرْمَةَ إِلَى الْخَمْرِ وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ مُضَافَةٌ إِلَى الشُّرْبِ.

وَمِنْهَا: تَسْمِيَتُهُمُ الشَّيْءَ بِاسْمِ شَبِيهِهِ؛ كَتَسْمِيَتِهِمْ حِكَايَةَ [١٤١/ب] كَلامِ زَيْدٍ، بِأَنَّهُ كَلامُ زَيْدٍ.

وَمِنْهَا: تَسْمِيَتُهُمُ الشَّيْءَ بِاسْمِ مَا لَهُ بِهِ تَعَلُّقٌ؛ كَتَسْمِيَتِهِمْ قَضَاءَ الْحَاجَةِ بِـ«الْغَائِطِ» الَّذِي هُوَ المَكَانُ المُطْمَئِنُّ مِنَ الأَرْضِ، وَكَتَسْمِيَتِهِمُ المَزَادَةَ بِـ«الرَّاوِيَةِ» الَّتِي هِيَ اسْمُ الْجَمَلِ الَّذِي يَحْمِلُهَا.

وَثَانِيهِمَا: تَخْصِيصُ الاسْمِ بِبَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ؛ كَـ«الدَّابَّةِ»؛ فَإِنَّهَا مُشْتَقَّةٌ مِنَ «الدَّبِيبِ»، ثُمَّ إِنَّهَا اخْتُصَّتْ بِبَعْضِ الْبَهَائِمِ، «والمَلَكُ»: مَأْخُوذٌ مِنَ «الأَلُوكَةِ»، وَهِيَ الرِّسَالَةُ، ثُمَّ اخْتُصَّ بِبَعْضِ الرُّسُلِ، وَ«الْجِنُّ»: مَأْخُوذٌ مِنَ «الاجْتِنَانِ»، ثُمَّ اخْتُصَّ بِبَعْضِ مَنْ يَسْتَتِرُ عَنِ الْعُيُونِ، وَكَذَا «الْقَارُورَةُ» وَ«الْخَابِيَةُ»: مَوْضُوعَتَانِ لِمَا يَسْتَقِرُّ فِيهِ الشَّيْءُ وَيُخَبَّأُ فِيهِ، ثُمَّ خُصِّصَا بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ فَالتَّصَرُّفُ الْوَاقِعُ - عَلَى هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ: هُوَ الَّذِي ثَبَتَ مِنْ أَهْلِ الْعُرْفِ؛ فَأَمَّا عَلَى غَيْرِ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ - فَلَمْ يَثْبُتْ عَنْهُمْ؛ فَلا يَجُوزُ إِثْبَاتُهُ.

=الجوامع: ٣٨٨/٢، والمعتمد لأبي الحسين: ٣٢٥/٢، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (٦٩٤)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٥/٥، وإعلام الموقعين لابن القيم: ٢٥٥/١، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢٨٤/٢، وتقريب الوصول لابن جزي (١٤٦)، والمسودة (ص٤٨٨)، وروضة الناظر (ص٢٧٩)، والكافية في الجدل (ص٣٨٢)، والترياق النافع: ١٦٢/٢، والمدخل إلى مذهب أحمد (ص١٣٣). والوصول لابن برهان: ٣١٧/٢، وشرح تنقيح الفصول (٤٤٧)، ومنتهى السول والأمل (٢٠٣)، وكشف الأسرار: ٣٧٧/٣.

وَالَّذِى يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ هَذَا الْقَدْرِ مِنَ التَّصَرُّفِ: أَنَّ عَلامَاتِ الْحَقِيقَةِ - كَمَا سَنَذْكُرُهَا - حَاصِلَةٌ فِى هَذِهِ الأَلْفَاظِ عُرْفًا؛ فَوَجَبَ كَوْنُهَا حَقِيقَةً فِيهِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِى، وَهُوَ الْعُرْفُ الْخَاصُّ - فَهُوَ: مَا لِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ مِنَ الاصْطِلاحَاتِ الَّتِى تَخُصُّهُمْ: كَـ«النَّقْضِ» وَ«الْكَسْرِ» وَ«الْقَلْبِ» وَ«الْجَمْعِ» وَ«الْفَرْقِ» لِلْفُقَهَاءِ، وَ«الْجَوْهَرِ» وَ«الْعَرَضِ» وَ«الْكَوْنِ» - لِلْمُتَكَلِّمِينَ، وَ«الرَّفْعِ» وَ«النَّصْبِ» وَ«الْجَرِّ» - لِلنُّحَاةِ؛ وَلاَ شَكَّ فِى وُقُوعِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن اللفظ قد يكون موضوعًا لمعنى، ثم ينقله بعضهم إلى معنى من المعانى؛ لغرض من الأغراض، ثم يشتهر ذلك الاستعمال فى جميعهم، أو فى طائفة عظيمة منهم، ثم يستفيض فيهم ويكثر، فلا يعقل بعضهم من بعض عند إطلاق اللفظ إلا المعنى الثانى دون الأول، ولا يستعملون فى ذلك اللفظِ إلا ذلك المعنى، فإذا اشتهر ذلك اللفظ فى ذلك المعنى؛ بحيث لا تفهم تلك الطائفة من اللفظ إلا ذلك المعنى -: فقد انتقلت اللفظة من مسماها اللغوى إلى غيره بكثرة الاستعمال.

وإذا صحت هذه المقدمة، فنقول: الحقيقة العرفية: «هى اللفظة التى انتقلت عن مسماها إلى غيره؛ بعرف الاستعمال». أما قولنا: «اللفظة» فهى الجنس لسائر الألفاظ الحقيقية، والمجازية وقولنا: «انتقلت عن مسماها إلى غيره» يخرج الحقيقية اللغوية، والمجازات اللغوية.

وقولنا: «بعرف الاستعمال» بيان أن النقل ليس بتصريح [(١)] القائلين بالنقل، بل سببه كثرة الاستعمال، على ما لخصناه. واعلم: أن [فى][(٢)] الحد نظرًا؛ لأنها تبطل بالحقيقة الشرعية. فإن قيل: «بعرف الاستعمال» يخرج ذلك؛ فإنه لابد فى الألفاظ الشرعية المنقولة أن يتكلم المتعبد بالاسم الشرعى، ويعنى به المعنى الشرعى، ونرى أنه عنى ذلك ببيان متقدم أو مقارن[(٣)] إن قلنا: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، أو بيان متأخر إن قلنا: بجوزاه. قال بعض [١٤٢/أ] المعتزلة: إنه لابد إذا أراد أن يكلّفنا الصلاة: أن يقول قبل ذلك لجبريل، وللنبى ﷺ: «إننى أريد أن أتعبد الأمة بأفعال صورتها كذا، أسميها صلاة»:

---

(١) فى «جـ»: تصريح.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «جـ»: متقارن.

قلنا: ما ذكرتم لا يدفع النقض، بل الصواب: أن نزيد في الحد قيدًا آخر، فنقول: الحقيقة العرفية: «هي اللفظة التي انتقلت عن مسماها إلى غيرها؛ بعرف الاستعمال، لا من جهة الشرع».

ولو قيل: «اللفظة الدالة على معنى، انتقلت إليه عن موضوعه الأصلي؛ بعرف الاستعمال، لا من جهة الشرع» - لكان أحسن. ثم اعلم: أن العرف: إما عام أو خاص، ولا شك في إمكان القسمين، وإنما النزاع في وقوعه: والدليل على الإمكان: أنه لا استحالة عقلاً أن ينقل لفظ إلى معنى؛ لغرض من الأغراض؛ فإن الوضع والنقل تابعان للأغراض، وتعلق الغرض به يمكن[1] [قطعًا][2]، وأما قول المصنف: «إنما النزاع في وقوعه» تصريح منه بوقوع النزاع في وقوع الألفاظ العرفية ونقلها عرفًا؛ والخلاف في الألفاظ الشرعية، ونقلها - مشهور، وأما في الألفاظ العرفية، وكونها منقولة - فغير مشهور!!

ثم قال: الحق أن تصرفات أهل العرف محصورة في قسمين: الأول: الإكثار من استعمال المجاز إكثارًا يحصل به اشتهار المجاز بكثرة الاستعمال اشتهارًا يستنكر معه استعمال الحقيقة، ثم للمجاز جهات كثيرة؛ على ما سيأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى -: من جملتها: حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه؛ كقولهم: الخمر محرمة، جعلوا الخمر متعلق التحريم، والحرمة لا تتعلق بالأعيان، فالخمر لا تحرم، وإنما يحرم شربها؛ والدليل على ذلك: أن أصل التحليل، والتحريم من جملة أحكام الله تعالى، والحكم: هو الخطاب القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، فالأحكام لا تتعلق بالأعيان، وإنما تتعلق بالأفعال، وقد بلغ هذا الاستعمال في الشهرة عندهم، إلى حد يستنكر معه استعمال الحقيقة، وهي قولنا: «شرب الخمر حرام». ومنها: تسمية أهل العرف الشيء باسم شبيهه؛ كتسميتهم حكاية كلام زيد بأنه كلام زيد؛ وذلك لأن المعلوم بالضرورة: أن زيدا إذا قال: [قام][3] الأمير، ثم إن عمرًا أو عمر حكى كلامه، كان المحكي كلام عمرو حقيقة، إلا أنه يشبهه كلام زيد؛ من حيث المعنى؛ فيسمى كلام عمرو: كلام[4] زيد؛ تسمية للشيء باسم شبهه، وهذا أحد وجوه المجاز على ما سيأتي. ومنها: تسميتهم الشيء باسم ما له به تعلق، كتسميتهم الفضلة المستقذرة،

---

(١) في «جـ»: ممكن.

(٢) سقط في «جـ».

(٣) سقط في «جـ».

(٤) في «ب»: وكلام.

بالغائط، والغائط: هو المكان المنخفض من الأرض؛ وهذا لأن عادة الناس جارية بالاستتار عند قضاء الحاجة، والجلوس [١٤٢/ب] في أمثال هذه المواضع؛ فصار لمثل هذا المكان تعلق بالفضلة المستقذرة؛ فسمى به؛ تحرزًا من التصريح بذكر الفضلة المستقذرة. ومنها: تسميتهم المزادة بالراوية [١]، والراوية: هي اسم للجمل الذي يحملها؛ وذلك لما بين الحامل والمحمول من التعلق. هذا هو القسم الأول من قسمي تصرفات أهل العرف.

القسم الثاني: تخصيص الاسم المطلق ببعض مقيداته؛ مثال ذلك: لفظة «الدابة»؛ فإنها لما يدب؛ لاشتقاقها من الدبيب: فتصدق حقيقة بحسب هذا الوضع على كل ما يدب سواء كان من ذوات الأربع، أو من غيرها، ثم إنها اختصت بالعرف ببعض البهائم؛ وكذا لفظ «المَلَك» فإنه مشتق من الألوكة، وهي الرسالة، ثم إنه اختص [٢] ببعض الرسل؛ فلا يقال للرسل من البشر؛ وكذا لفظ «الجن» مأخوذ من الاجتنان، ثم اختص ببعض من استتر عن العيون؛ فلا يصدق على المستتر عن [٣] العيون من الإنس؛ على هذا الاصطلاح العرفي؛ وكذا لفظ «القارورة» و«الخابية»، فهما موضوعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه، ثم تخصصا بشيء معين. فتصرف العرف في الألفاظ محصور في هذين القسمين، والزائد على ذلك لم يصح عنهم؛ فلا يجوز إثباته. والدليل على أن هذا النوع من التصرف صادر منهم: أن علامات الحقيقة موجودة في هذه الألفاظ بالنسبة إلى أهل العرف؛ فوجب كونها حقيقة [فيه] [٤]. هذا هو القسم الأول، وهو العرف العام.

[أما] [٥] القسم الثاني - وهو العرف الخاص -: وذلك كالاصطلاحات المخصوصة لكل طائفة من أرباب العلوم على اختلاف أصنافها؛ كالفقه، والخلاف، وعلم الكلام، وعلم النحو: أما ما يختص بالفقهاء: كالجمع، والفرق، وتفسيرهما ظاهر، وسيأتى تحرير حديهما؛ إن شاء الله تعالى. وأما ما يختص بعلم الخلاف: كالنقض، والكسر، والقلب: أما النقض: فهو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة، والكسر: نوع منه. وأما القلب: فهو ترتيب ضد المدعى، على عين الدليل. وأما ما يختص بعلم الكلام: فكالجوهر [٦]،

---

(١) في «جـ»: بالزواية.

(٢) في «ب»، «جـ»: اختصت.

(٣) في «ب»: من

(٤) سقط في «ب»، «جـ».

(٥) سقط في «ب».

(٦) قال في شرح الملخص: لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظي على معان أربعة؛ الأول: الموجود الغني عن المحل والواجب تعالى جوهر بهذا المعنى. الثاني: الماهية التي إذا وجدت كانت لا في الموضوع، وهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية والشيخ ذهب إلى أن وجوده تعالى عين=

والعرض[١] والكَوْن [٢] فالجوهر: هو الممكن القائم بنفسه على اصطلاح، والعرض: هو القائم بغيره. وعلى اصطلاح آخر: فالجوهر: هو الغنى عن الموضوع، والعرض: هو المفتقر إليه. والكون هو: الحصول فى الحيز. والرفع والنصب والجر: لا حاجة إلى تفسيرها؛ لوضوحها. ولا شك فى وقوع هذا النوع من النقل من أهل العلم.

قَالَ الْمُصَنِّفُ – رحمه الله تعالى –: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِى الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ:

وَهِيَ اللَّفْظَةُ الَّتِي اسْتُفِيدَ مِنَ الشَّرْعِ وَضْعُهَا لِلْمَعْنَى: سَوَاءٌ كَانَ المَعْنَى وَاللَّفظُ مَجْهُولَيْنِ – عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ. أَوْ كَانَا مَعْلُومَيْنِ؛ لَكِنَّهُمْ لَمْ يَضَعُوا [١٤٣/أ] ذَلِكَ الاسْمِ لِذَلِكَ المَعْنَى. أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَجْهُولاً وَالآخَرُ مَعْلُومًا؛ وَاتَّفَقُوا عَلَى إِمْكَانِهِ، وَاخْتَلَفُوا فِي وُقُوعِهِ: فَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ مَنَعَ مِنْهُ مُطْلَقًا، وَالْمُعْتَزِلَةُ أَثْبَتُوهُ مُطْلَقًا، وَزَعَمُوا: أَنَّهَا مُنْقَسِمَةٌ إِلَى أَسْمَاءٍ أُجْرِيَتْ عَلَى الأَفْعَالِ، وَهِيَ: الصَّلاةُ، وَالزَّكَاةُ، وَالصَّوْمُ، وَغَيْرُهَا – وَإِلَى أَسْمَاءٍ أُجْرِيَتْ عَلَى الْفَاعِلِينَ؛ كَالمُؤْمِنِ، وَالْفَاسِقِ، وَالْكَافِرِ؛ وَهَذَا الضَّرْبُ يُسَمَّى: بِـ«الأَسْمَاءِ الدِّينِيَّةِ»؛ تَفْرِقَةً بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا أُجْرِيَ عَلَى الأَفْعَالِ، وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ عَلَى السَّوَاءِ فِي أَنَّهُ «اسْمٌ شَرْعِيٌّ». وَالمُخْتَارُ: أَنَّ إِطْلاقَ هَذِهِ الأَلْفَاظِ عَلَى هَذِهِ المَعَانِي؛ عَلَى سَبِيلِ المَجَازِ – مِنَ الْحَقَائِقِ اللُّغَوِيَّةِ.

لَنَا: أَنَّ إِفَادَةَ هَذِهِ الأَلْفَاظِ لِهَذِهِ المَعَانِي: لَوْ لَمْ تَكُنْ لُغَوِيَّةً – لَمَا كَانَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ عَرَبِيًّا – وَفَسَادُ اللازمِ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ المَلْزُومِ. أَمَّا المُلازَمَةُ – فَلأَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ مَذْكُورَةٌ فِي الْقُرْآنِ؛ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ إِفَادَتُهَا لِهَذِهِ المَعَانِي عَرَبِيَّةً – لَزِمَ أَلاَّ يَكُونَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ عَرَبِيًّا. وَأَمَّا فَسَادُ اللازمِ – فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾ [يُوسُفُ: ٢]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ [إِبْرَاهِيمُ: ٤].

=ذاته؛ فلا يطلق الجوهر عليه، والإمام ذهب إلى أن وجوده زائد فيتناوله. الثالث: القابل للصفة، والحكماء اتفقوا على أنه تعالى ليس جوهرًا بهذا المعنى؛ بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى. الرابع: الشيء الذى تتعاقب عليه الصفات، والحكماء اتفقوا على امتناع تعاقب الصفات على ذات الواجب، هذا إجمال ما فصله هناك وقد يطلق الجوهر على الذات والحقيقة ولا خفاء فى تناوله للواجب. ينظر: نشر الطوالع ٢٣٤-٢٣٥.

(١) الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى موضع، أى: محل يقوم به؛ كاللون المحتاج فى وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به، والأعراض على نوعين: قار الذات، وهو الذى يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالبياض والسواد. وغير قار الذات، وهو الذى لا يجتمع أجزاؤه فى الوجود كالحركة والسكون.

(٢) سقط فى «ب».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف قدم الكلام فى حد الحقيقة الشرعية، على الدليل الدالِّ على إفادة التصديق، وهو الواجب؛ فإن التصور متقدِّم على التصديق طبعًا، فليقدم عليه وضعًا، فقال: الحقيقة الشرعية: هى التى استفيد من الشرع وضعها للمعنى.

أما قوله: «هى التى» أى: هى اللفظة، وهى الجنس.

وأما قوله: «استفيد من الشرع وضعها للمعنى» فصل لها عن غيرها من الحقائق اللغوية والعرفية؛ وفيه نظر، وبيانه: أن المراد بالوضع: إما أن يكون الاصطلاح صريحًا، أو غلبة الاستعمال: الأول: ممنوع، وادعاؤه[١] على أصل المعتزلة يتقرر، ويمكن تمشيته.

وأما على أصل الأشاعرة، فلا نسلم ذلك، وقد نبهنا عليه فى الفصل المتقدِّم على هذا، فالصواب أن يقال: هى اللفظة الدالة على معنى كائن، أو انتقلت إليه بغلبة استعمال الشارع. وهذا هو الكلام فى المقام الأول.

أما المقام الثانى، فنقول: اختلف الناس فى وجود الألفاظ الشرعية المنقولة، على أقوال ثلاثة [٢]:

---

(١) فى «جـ»: وادعاه.

(٢) اتفق الأصوليون على أن الأسماء الشرعية المستعملة فى لسان أهل الشرع؛ من نحو الصلاة، والصوم، والزكاة، والبيع، والإجارة، والنكاح، والطلاق - حقائق شرعية فى معانيها المعلومة لها شرعًا إذا استعملت على ألسنتهم؛ إذ يتبادر منها هذه المعانى بلا قرينة، والتبادر علامة الحقيقة. وسواء أكانت هناك مناسبة بين المعنى الشرعى والمعنى اللغوى، فيكون اللفظ منقولاً، أم لم تكن هناك مناسبة، فيكون اللفظ موضوعًا مبتدأ. واختلفوا بعد ذلك فى هذه الحقيقة على مذهبين: «الأول» أنها حقيقة عرفية فى المعنى الشرعى عند المتشرعة خاصة؛ لوضعهم هذه الألفاظ لهذه المعانى، أو اشتهارها فيها عندهم لحاجتهم إلى التعبير بها عن تلك المعانى، فهى فى تخاطبهم تدل بلا قرينة على معانيها الشرعية، وأما الشارع فقد تجوز بها عن معانيها اللغوية إلى تلك المعانى بالقرائن، فهى مجازات لغوية فى لسانه، فعند عدم القرينة تحمل تلك الألفاظ فى لسانه على المعنى اللغوى، وإلى هذا ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى من الشافعية. «والثانى» أن هذه الألفاظ حقائق فى المعانى الشرعية بوضع الشارع لها مع المناسبة أو عدمها، حتى إنها تدل على تلك المعانى إن وردت على لسانه بدون قرينة، وإليه ذهب جمهور الأصولين وهو المختار. وقول فخر الاسلام والقاضى أبى زيد وشمس الأئمة السرخسى: إن هذه الأسماء كانت مستعملة فى معانيها اللغوية، ثم استعملت فى المعانى الشرعية لمناسبة، يريدون أنها مجازات لغوية هجرت معانيها الحقيقية لغة، فليس مذهبًا آخر، بل هو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى بناء على أن كثرة استعمالها فى هذه المعانى المجازية صيرتها كالحقائق لا أنها حقائق شرعية فيها كما قال=

.. ..

=الجمهور، ولم يذكر الآمدى فى الأحكام ولا الرازى فى المحصول سوى المذهبين: «الأول» كونها حقيقة شرعية ونسباه إلى المعتزلة، وصرح الآمدى بنسبته أيضًا إلى الخوارج والفقهاء. «الثانى» نفى ذلك، ونسبه كل منهما إلى القاضى أبى بكر وكلام ابن الحاجب فى المختصر يوافق هذا، وقال شارحه العضد: والحق أنه لا ثالث لهما، وتبعه فى ذلك صاحب مسلم الثبوت. فعلى هذا يرى القاضى وموافقوه أن هذه الألفاظ المتداولة شرعًا إنما استعملها الشارع فى المعانى الشرعية للمناسبة، ومع القرينة مجازًا لغويًا من غير وضع معنى عن القرينة، ثم غلبت عند أهل الشرع واشتهرت فيها لكثرة دورانها على ألسنتهم مستعملة فى هذه المعانى دون المعانى اللغوية، فأضحت حقيقة عرفية يفهم منها المعنى الشرعى عندهم بلا قرينة؛ لأن اللفظ كما يكون حقيقة فى المعنى بوضعه له، يكون بأن يغلب استعماله فيه ويشتهر حتى يفهم منه بدون القرينة. ويرى جمهور الأصوليين أن هذه الألفاظ حقائق فى معانيها الشرعية بوضع الشارع لها ابتداء، سواء أكان مع المناسبة بين الشرعى واللغوى أم مع عدمها، وهذا هو الموافق لما قرره علماء الكلام والأصوليون والفقهاء من أن الألفاظ التى تقع فى كلام الشارع إذا كان لها معنى عرف عنه استعمالها فيه وجب حملها عليه، إلا إذا وجدت قرينة تصرفها عنه، لأن هذا المعنى صار هو المعنى الحقيقى عنده فى اصطلاح تخاطبه، فإن وجدت قرينة تدل على استعمال الألفاظ الواردة على لسان الشارع فى معانيها الشرعية، فهى قرينة المجاز على رأى القاضى وموافقيه وقرينة النقل من اللغوى إلى الشرعى عند الجمهور، وإن لم توجد قرينة تعين أحد المعنيين واشتبه الأمر هل اللفظ مستعمل فى المعنى اللغوى أو الشرعى؟، فالجمهور يحمله على الشرعى، إذ هو المعنى الحقيقى للفظ عندهم، واللغوى مجاز لابد لدلالة اللفظ عليه من القرينة؛ والقاضى يحمله على اللغوى إذ هو الحقيقى عنده، والشرعى مجاز يحتاج إلى القرينة. واستدل «الجمهور» على كونها حقيقة شرعية بوضع الشارع بأنا نقطع بفهم الصحابة فى زمنه (ﷺ) المعانى الشرعية قبل حدوث الاصطلاحات، وهذا الفهم فرع الوضع لها.

«ونوقش» بأن الفهم قد يكون فرع الاستعمال المجازى مع نصب القرينة. «وأجيب» بأن اعتبار القرينة لتعريف النقل أوجه من اعتبارها لتعريف المجاز، للعلم باستمرار الشارع على قصد المعنى الشرعى من اللفظ أبدًا، إلا القرينة صارفة عنه إلى غيره، واستمرار القصد المذكور أمارة على نسخ إرادة المعنى الأول؛ فيكون منقولاً لا مجازًا. واستدل «القاضى» وموافقوه على عدم النقل بأنه لو نقلها الشارع من معانيها اللغوية إلى غيرها لفهمها للصحابة؛ لأنهم مكلفون بما تضمنته، ولو فهمها إياهم لنقلوا ذلك إلينا؛ لأننا مكلفون به أيضًا، ولزم تواتر النقل عادة لتوفر الدواعى عليه، ولم يتواتر النقل إلينا؛ فلم يقع التفهيم؛ فلم يقع نقل الشارع لها من معانيها اللغوية.

«ونوقش» بمنع وجوب نقل التفهيم بالعبارة ونحوها؛ لأنا نقطع بفهم الصحابة المعانى الشرعية، وفهمنا أيضًا هذه المعانى وبعد حصول المقصود وهو الفهم لا يلزم تعيين طريقه، ولو التزمنا تعيين طريقه جاز أن يكون ذلك التفهيم بالترديد بالقرائن عند سماع الصحابة تلك الأسماء، ثم سماع من بعدهم منهم كما يتعلم الأطفال اللغات بالترديد بالقرائن من غير تصريح. ينظر نص كلام شيخنا: عبد المجيد فتح الله فى أثر النهى فى العبادات.

القول الأول: مذهب القاضى منا، وطوائف من الفقهاء، وجميع الخوارج: أن هذه الألفاظ لم تنقل أصلاً، وأنها باقية على أوضاعها؛ إلا أنه زيد فى الاعتداد بمدلولاتها أمور أخر.

القول الثانى: مذهب المعتزلة، وهو أن هذه الألفاظ نقلت عن معانيها اللغوية، إلى معان أخر شرعية، من غير مراعاة النقل إلى المجاز اللغوى.

القول الثالث: اختيار المصنف وإمام الحرمين: أن هذه الألفاظ منقولة شرعًا، ولكن [١٤٣/ب] إلى معان هى مجازات لغوية، وهذا القول مخالف للقولين الأولين: أما مخالفته لمذهب القاضى: فظاهر؛ وذلك لأن القاضى يقول: إنها ما نقلت أصلاً، وهذا القول فيه التصريح بالنقل إلى المجازات اللغوية. وأما مخالفته لمذهب المعتزلة: فلأنهم ما شرطوا فى نقل هذه الألفاظ أن يكون المنقول إليه مجازًا لغويًا، وقد اشترط هذا الشرط فى هذا القول على رأى ما يختاره. واعلم أن المسألة لها صور ثلاثة:

الأولى: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين عند أهل اللغة، ولكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لهذا المعنى.

الثانية: أن يكونا مجهولين.

الثالثة: أن يكون أحدهما معلومًا لهم، والآخر مجهولاً. والنزاع فى الصور الثلاثة على السواء. ونقل أبو الحسين فى شرح «المعتمد» عن قوم الخلاف فى إمكانه، فقال: وقد أبى قوم جواز ذلك، واختلف تعليلهم؛ فعلة بعضهم: دالة على أنه منع من إمكان ذلك، وعلة الآخرين: دالة على أنهم منعوا من حسنه. وقال صاحب «الإحكام»: الحق عندى إمكان كل واحد من المذهبين، وقال: لا شك فى إمكانها؛ وإنما الخلاف نفيًا وإثباتًا فى الوقوع. والحجاج ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة؛ كالصوم والصلاة: هل خرج به عن وضعهم أم لا؟ فمنع القاضى أبو بكر ذلك، وأثبته المعتزلة والخوارج، والفقهاء، قال الإمام فى كتاب «البرهان»[(١)]: قال قائلون: نقل الشارع ألفاظًا لغوية عن حكم وضع اللسان إلى مقاصد الشرع، وقال آخرون هى مقررة[(٢)] على حقائق اللغات، لم تنقل، ولم يزد[(٣)] فى معناها، وهذا اختيار القاضى أبى بكر، وذهب طوائف من الفقهاء: إلى أنها أقرت، وزيد فى معناها فى الشرع، وقالت المعتزلة: الألفاظ تنقسم ثلاثة أقسام:

---

(١) ينظر: البرهان (١/١٧٤).

(٢) فى «جـ»: مقرة.

(٣) فى «جـ»: فلم يرد.

أحدها: الألفاظ الدينية؛ وهى: الإيمان، والكفر، والفسق؛ فهى عندهم منقولة إلى قضايا فى الدين؛ فالإيمان - فى اللسان -: هو التصديق، والكُفْر من الكَفْر وهو الستر، والفسق: الخروج. وهذا الذى ذكروه على قواعد مذهبهم فى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا ولا كافرًا، وإنما هو فاسق.

القسم الثانى: الألفاظ اللغوية، [وهى القارَّة][1] على قوانين اللسان.

القسم الثالث: الألفاظ الشرعية، وهى: الصلاة، والصوم، وأخواتهما، وهى مستعملة فى فروع الشرع. وسر مذهبهم فى الدينية، والشرعية: يئول إلى ما حكيناه عن الفقهاء، فى أنها مقرَّة زيد فى معناها.

قال «الغزالى» [2]: قالت المعتزلة، والخوارج، وطائفة من الفقهاء: الأسماء لغوية، ودينية، وشرعية؛ أما اللغوية: فظاهرة، وأما الدينية: [١٤٤/أ] فما نقلته الشريعة إلى أصل الدين؛ كلفظ الإيمان، والكفر، والفسق، وأما الشرعية: فكالصلاة، والصوم، والحج، والزكاة. ثم قال: والمختار عندنا: أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع فى هذه الأسامى، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية، كما ظنه قوم؛ ولكن عرف اللغة تصرف فى الأسامى، من وجهين:

أحدهما: التخصيص ببعض المسميات، كما فى «الدابة»، فتصرف الشرع فى الصوم، والحج من هذا الجنس؛ إذن: للشرع تصرف فى الاستعمال كما للعرف.

والثانى: [فى][3] إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشىء، [ويتصل به][4] كتسميتهم الخمر محرمة، [والمحرم شربها، والأم محرمة والمحرم وطؤها][5]، فتصرفه فى الصلاة كذلك؛ لأن السجود، والركوع، شرطه الشرع فى تمام الصلاة، فشمله[6] الاسم بعرف[7] استعمال الشرع؛ [إذ أركانه كون السجود والركوع ركنين من الصلاة ومن نفسها بعيد؛ فتسليم هذا الشرع من تصرف الشرع أهون من إخراج الركوع والسجود

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر: المستصفى (٣٢٦/١، ٣٢٧).

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) المثبت من المستصفى.

(٥) المثبت من المستصفى.

(٦) فى «جـ» قسمناه.

(٧) فى «جـ»: معرف.

من الصلاة. فليتأمل الناظر المذاهب المنقولة فى هذه المسألة، وأنه هل اتفقت كلمة الأئمة فى نقل الخلاف فى شىء واحد، أولا؟]. ووافق ابن الحاجب المعتزلة. ثم اعلم: أن المعتزلة قسموا الألفاظ المنقولة الشرعية: [إلى](١) قسمين:

فقالوا: هى منقسمة إلى أسماء أجريت على الأفعال؛ كالصوم، والصلاة، والحج؛ وذلك لأنها أسام للأفعال، وإلى أسماء أجريت مجرى الفاعلين؛ كالمؤمن، والكافر، والفاسق؛ وهذا الضرب مسمى عندهم بالأسماء الدينية؛ تفرقة بينهما من حيث الاصطلاح، وإن كان الكل على السواء فى وقوع النزاع فيها. ومن الناس من اعترض على المعتزلة فى الفرق بين النوعين، والاعتراض ساقط؛ إذ لا مناقشة فى الاصطلاحات. وإذا عرفت ذلك: فقد تمسك المصنف على ما اختاره: بنظر التلازم، وهو قياس استثنائى مادته البديهة والنص؛ فقال: إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى من الحقائق اللغوية، والمراد بالحقائق اللغوية: أنها مجازات لغوية؛ والدليل عليه: أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعانى لو لم تكن عربية، بمعنى أنها مجازات لغوية، أو حقائق (٢) لغوية، لما كان القرآن كله عربيًّا؛ ضرورة اشتمال القرآن على هذه الألفاظ، والتقدير أن إفادتها لمعانيها ليست عربية، بمعنى: أنها ليست مجازات لغوية، ولا حقائق لغوية؛ فيلزم صدق الملازمة جزمًا؛ واللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿**قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾ [يُوسُفُ: ٢]، وقوله تعالى(٣): ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ [إبراهيم: ٤] وجه الاستدلال بالآية الأولى: التصريح بكون القرآن عربيًّا، وبالثانية: أن يقال: أخبر عن كونه ما أرسل رسولاً إلا بلسان قومه، ومحمد رسول الله ﷺ من العرب؛ فيجب(٤) أن يكون [١٤٤/ب] مبعوثًا بلسان العرب؛ فيلزم كون القرآن عربيًّا. واعترض بعضهم على هذا الموضع بأسئلة:

أحدها: أن بين ما ذكره حدًّا للحقيقة الشرعية، وبين ما اختاره عند الإثبات مناقضة؛ لأنه ذكر وقال(٥): «هى اللفظة التى استفيد من الشرع وضعها للمعنى»(٦). ثم قال عند الإثبات: المختار أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية، وهذا مناقضة؛ وذلك لأن إطلاق الشرع لما كان مسبوقًا بالحقائق اللغوية،

---

(١) سقط فى «جـ».
(٢) فى «جـ»: الحقائق.
(٣) سقط فى «جـ».
(٤) فى «جـ»: ويجب.
(٥) أى: فى حد الحقيقة.
(٦) فى «جـ»: للحق.

ومجازاتها، فوضع هذه الألفاظ صار مستفادًا من اللغات بالقياس إلى معانيها الحقيقية، والمجازية جميعًا، والشرع لم يحدد وضعًا؛ غير أنه استعمل اللفظ فى المعنى المجازى فلا يكون الوضع لذلك المعنى مستفادًا منه. فلئن قال: «الوضع الجديد مستفاد من الشرع».

قلنا: لم يذكر فى طرق(١) الإثبات من الشرع غير الإطلاق على المعنى المجازى، وذلك ليس بوضع(٢) جديد على الإطلاق؛ اللهم إلا أن يقيد بقيود أخرى، وهى كثرة الاستعمال كثرة ناسخة للوضع الأول؛ فيكون الشرع مسبوقًا بوضع اللغة ناسخًا له، وهو لم يذكر هذا [فى] (٣) الحد، بل الحد ينافى هذا. ثم يرد(٤) الشك من وجه آخر؛ لأنه إذا انتسخ الوضع الأول، لم يبق الوضع العرفى، ولا يكون القرآن عربيًّا، فلا يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور.

وثانيها: أنه ذكر فى الحد معنى عامًّا، وقال: سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة، أو معلومين، ثم اختلفوا فى وقوع هذا، ثم اختار هو أنه ثابت على وجه مخصوص؛ فهذا الإثبات يكون للمحدود الذى سبق ذكره؛ وهذا الذى سبق ذكر الدليل على ثبوته، ووقوعه(٥) - ليس هو ذلك الذى حده أولاً؛ لأن الذى أثبته لابد وأن يكون اللفظ والمعنى [معلومين] لأهل اللغة؛ لأن أهل اللغة لابد وأن يعلموا المعانى الحقيقية والمجازية للألفاظ التى وضعوها، ويعلموا الألفاظ أيضًا، والمحدود كان غير هذا؛ لأنه كان أعم.

وثالثها: أنه بعد الفراغ من التحديد، قال: اختلفوا فى وقوعه، ثم قال: والمختار إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى على سبيل المجاز، وهذا لم يتبين منه: أنه يردُّ على القائل بالوقوع، أو ينصره، وكأنه ترك ذلك الاختلاف، واشتغل بشىء آخر.

ورابعها: المناقضة بين نتيجة ما ذكره حجة، وبين ما ذكره حدًّا للحقيقة الشرعية؛ لأنه قال: إفادة هذه الألفاظ لهذه المعانى: لو لم تكن لغوية، لما [كان] القرآن كله عربيًّا، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم؛ فنقول: نتيجة هذا القياس: أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعانى لغوية، وإذا كانت لغوية لا تكون مستندة إلى جهة [١٤٥/أ] أخرى؛ فلا تكون شرعية؛ فلا تثبت الحقيقة الشرعية؛ لأن الحقيقة الشرعية هى التى تكون إفادتها

(١) فى «ب»، «جـ»: طرف.

(٢) فى «ب»: بموضع.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) فى «جـ»: من يرد.

(٥) فى «جـ»: وقوعه.

من الشرع، ويستفاد منه الوضع على ما ذكرنا فى الحد. ثم هذا الكلام يمكن أن يجعل منه سؤال[١] من جهة من منع وقوع الحقيقة الشرعية، وهو: القول بالموجب، فنقول: إنما اعتبرت بموجب هذا الدليل، وهو: أن الألفاظ التى استعملها الشارع، إفادتها للمعانى إفادة لغوية، سواء استعملها فى المعانى الحقيقية، أو المجازية التى كان العرب يستعملونها فيها، ثم أنت تعلم أنه لم[٢] يذكر فى هذه المسألة بطولها ما يزيد على هذا، وبهذا لا يصير الخصم محجوجًا.

وخامسها: أنك قد علمت فيما سبق: أن الحقيقة هى استعمال اللفظ فى موضوعه غير مرة، وههنا جعل الحقيقة: عبارة عن نفس اللفظ؛ فكان الجنس فى الحد، وهذا يناقض ما سبق. ويعلم من هذا: أن مجرد إطلاق اللفظ من الشرع، أو العرف - لا يكفى فى إحداث حقيقة متجددة، فإن أهل العرف كثيرًا ما أطلقوا لفظ الأسد على الشجاع، ولفظ الحمار على البليد، ومع ذلك لم يصر حقيقة فيه [٣]، وكذلك الشرع: أطلق لفظ اليد على القدرة، ولفظ الاستواء على الاقتدار، بل لفظ «الم» [٤] على العلم، ولم يصر حقيقة شرعية، بل شرط ذلك: ترك استعمال الألفاظ [٥] فى حقائقها اللغوية، واستعمالها فى غير تلك المعانى استعمالاً كثيرًا كثرة ناسخة للوضع الأول؛ بحيث يتبادر إلى فهم السامع عند سماعه من هذا الناقل[٦] المعنى الثانى دون الأول، من غير قرينة توجب ذلك الابتدار. ثم نظر الراسخون فى العلم فى الألفاظ الشرعية، واستعمال تلك الألفاظ فى معانيها الغامضة من وجه آخر، وهو أنهم قالوا: إن الواضع للغات هو الله تعالى، وهو العالم بمسميات هذه الألفاظ، وحقائقها، ثم إنه وقع تفيهم تلك المعانى فى عباده من البشر، على قدر قوتهم واستعدادهم لفهم تلك المعانى؛ بحسب اختلاف أشخاصهم، وانقلاب كل شخص فى الأطوار، ففى بدء الأزل: لا يستعد كل أحد لفهم تلك المعانى الغامضة، التى هى مسميات أكثر الألفاظ التى يخاطبنا الله بها؛ لقصور أفهام البشر فى بدء الأمر، واقتصار إدراكهم على الأمور المحسوسة، والأحوال البدنية، ومسميات تلك الألفاظ معان عقلية شريفة غامضة، وأحوال غامضة من مبدئها، ومفادها، وسلوكها، وبلوغها إلى القصد، وما يمنعها، وما يعينها على ذلك، وهذه

(١) فى «جـ»: إلاَّ.
(٢) سقط فى «جـ».
(٣) سقط فى «ب».
(٤) فى جميع النسخ الما، والصواب ما أثبتناه، وهو من فواتح السور المعروفة.
(٥) فى جميع النسخ: اللفظ، والأصوب ما أثبتناه.
(٦) فى «جـ»: التأمل.

المعانى بعيدة عن تصوراتهم فى بدء الأمر، فيفهمون من هذه الألفاظ معانى متعلقة بالمحسوسات، وأحوالاً [(١)] متعلقة بالأبدان، ثم إنهم يدعون أن تلك المعانى التى فهموها[(٢)] هى حقائق هذه الألفاظ، فإذا تنبهوا لمعنى آخر عقلى، وتبين لهم أن الشرع يستعمل اللفظ المشهور عندهم فيه - قالوا: هذا الاستعمال [١٤٥/ب] بطريق التجوز، وحسبوا حمل اللفظ عليه تأويلاً للكلام، وأما التحقيق: فتعلم أن الأمر بالعكس؛ ونظير ذلك: أن الوالد إذا قال لولده الصغير: «أريد أن أسلمك إلى المعلم ليعلمك الخط» - فالصغير يفهم من معنى «التعليم»، و«الخط» معنى مَّا، لكن دون ما هو حقيقة التعليم والخط، ثم بعد ما شرع فى التعليم والخط، وبلغ من علم الخط إلى حد - يتنبه لحقيقة التعليم، وحقيقة الخط. فالله تعالى: وضع الألفاظ بإزاء تلك المعانى العقلية الغامضة، وخاطب الناس بها، وفهموا هم المعانى[(٣)] التى تناسب مسمياتها الحقيقيَّة، ولما كانت النفس مختلفة بالجبلة فى استعداداتها، وكذا فى أزمنة كمال الاستعداد، لا جرم: نجد طبقات الناس مختلفين فى فهم معانى خطاب الشارع؛ وكمال النفس وقوتها لا يبعد أن يبلغ إلى البطن السابع[(٤)] من بطون معانى القرآن؛ لكن ذوق هذا الكلام لا يليق بكل فقيه، ولا بكل أصولى؛ بل يدرك هذا بنوع آخر من الفقه والأصول.

والجواب عن الأول: تقييد الإطلاق بالكثرة البالغة إلى حد تصير ناسخة للوضع الأول؛ فلا تناقض. والمناقضة تندفع بتقييد المطلق؛ وحينئذ: يعود حاصل السؤال: أن الصواب هو: التقييد، والإطلاق فى موضع التقييد خطأ؛ وهذا سؤال ركيك.

قوله: «إذا انتسخ الوضع الأول لم يبق الوضع العرفى، ولا يكون القرآن عربيًّا؛ فلا يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور»:

قلنا: لا نسلم أنه إذا انتسخ الوضع العرفى بمعنى انتساخ الحقيقة اللغوية - لا يكون القرآن عربيًّا؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن مجازًا لغويًّا، ولا يلزم من الأول الثانى. أو نقول: إذا انتسخ الوضع العرفى، بمعنى: انتساخه حقيقة ومجازًا - يلزم خروج القرآن عن كونه عربيًّا، ولكن لا نسلم ذلك، وليس هذا مذهبًا للمصنف أصلاً؛ وسند المنع ظاهر؛ بل يكون القرآن مشتملاً على الحقيقة اللغوية أو المجاز اللغوى، وكل ذلك من لغة العرب.

---

(١) فى «جـ»: وأحوال.

(٢) فى «ب»: فمفهومها.

(٣) أى: فهموا من تلك الألفاظ المعانى.

(٤) فى «جـ»: السامع.

قوله في الوجه الثاني: «إن المحدود أعم من الذى أثبته». قلنا: نعم؛ ولكن يلزم من إثبات الأخص إثبات الأعم.

قوله في الوجه الثالث: «إن قول المصنِّف: «والمختار: أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى، على سبيل المجاز، وهذا لم يتبين منه: أنه يرد على القائل بالوقوع أو ينصره؟»:

قلنا: قد بينا فى أول المسألة معنى هذا الكلام، وبه تبين أنه يرد على المعتزلة والقاضى جميعًا.

قوله في الوجه الرابع: «المناقضة حاصلة بين ما ذكره نتيجة للقياس المذكور، وبين ما ذكره حدًّا للحقيقة الشرعية؛ وذلك لأنه لا يلزم من قياسه أن تكون الإفادة لغوية؛ فلا [١٤٦/أ] تكون الإفادة مستندة إلى جهة الشرع»:

قلنا: المناقضة مندفعة؛ لأن المراد من الإفادة اللغوية صيرورة هذه الألفاظ دالّة على هذه المعانى، بطريق المجاز اللغوى. وكونه مجازًا مستندٌ إلى اللغة، وكونه سابقًا إلى الذهن بكثرة الاستعمال الذهنى مستندٌ إلى الشرع؛ فلا مناقضة أصلاً.

قوله في الوجه الخامس: «إن الحقيقة: هى استعمال اللفظ فى موضوعه؛ عند المصنف» - غلط فاحش من هذا المعترض؛ فإنه قد سبق فى كلام المصنف ما يدل على أن الحقيقة - عنده -: «هى[1] اللفظ المستعمل فيما وضع له، فى الاصطلاح الذى وقع التخاطب به»؛ وذلك لأنه اختار الحد الذى ذكره أبو الحسين البصرى، وذلك صريح فيما ذكرناه؛ نعم: الفرق بين اللفظ المستعمل فى موضوعه، وبين استعمال اللفظ فى موضوعه - ظاهر. وقد سبق لنا بيان أن هذا المعترض هو الذى قال: «الحقيقة[2]: هى استعمال اللفظ فى موضوعه». وأما ما ذكره من نظر الراسخين فى العلوم، لابد من شرحه وإيضاحه، ثم بعد ذلك نشرع فى الجواب عنه، فنقول: اعلم: أن هذا الكلام رمز من قائله إلى مذهب التناسخية، وحاصله: أن الأرواح البشرية إنما تكمل بعد انتقالات كثيرة من بدن إلى بدن؛ ففى بدء الأمر - لضعفه -: لا يستعد لفهم معنى كلام الله تعالى؛ فَيَحْمِلُ اللفظ المشار به إلى معنى غامض: على المجاز، ويعتقد أن ذلك المجاز هو المعنى الغامض، وأما المعنى الظاهر الدال عليه اللفظ حقيقة فهو معنى ظاهر وضع له اللفظ، والأمر بالعكس؛ فإن اللفظ وضِع لذلك المعنى الغامض، وهو مجاز فى المعنى

---

(١) فى «جـ»: هو.

(٢) سقط فى «جـ».

الظاهر، ففي أول الأمر - لضعفه -: يعتقد ذلك الغامض مجازًا. وإذا [عريت][(١)] الأنفس كثرة الانتقالات، واستعدت لفهم معنى كلام الله تعالى، تعلم أن الأمر على العكس، فتقلب الحقيقة عنده مجازًا، وإلى هذا أشار بقوله: إن هذا المعنى إنما يدرك بذوق آخر، وأصول آخر، وفقه آخر، وهذا المذهب باطل؛ لما تقرر في «علم الكلام». ولقد يتعجب الناظر في هذا الكتاب من أنه كيف يدل هذا اللفظ على مذهب التناسخية، فلا يتعجبن؛ فإن صاحب الإشكالات حصل به اجتماعات كشفت[(٢)] عن مذهبه، وتحققنا منه: أنه يعتقد ذلك، وله مصنف في تصحيح هذا المذهب الفاسد.

واعلم: أن الحد الذي ذكره الإمام للحقيقة الشرعية، هو حد الحقيقة الشرعية على أصل المعتزلة؛ وكذا التقسيم المذكور عقيبه، قال صاحب «المعتمد»[(٣)]: الاسم الشرعي هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى، وقد دخل تحت ذلك: أن اللفظ والمعنى لا يعرفهما أهل اللغة، أو أن يكونوا يعرفونهما غير أنهم لم يضعوا الاسم [١٤٦/ب] لذلك المعنى، أو أن يكونوا عرفوا الاسم، ولم يعرفوا المعنى؛ نحو الصلاة الشرعية، أو أن يكونوا عرفوا المعنى، ولم يعرفوا الاسم؛ كل هذه الأقسام داخلة تحت ما ذكرناه. هذا لفظه؛ ثم ذكر الدليل على إمكانه، ثم ذكر الدليل على وقوعه على الوجه الذي يقتضيه مذهبه[(٤)]؛

---

(١) في «ب»: عرفت.

(٢) في «جـ»: كشف.

(٣) ينظر: المعتمد (١٨/١).

(٤) قال البصري في معتمده: ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر ونفى قوم من المرجئة ذلك. وبعض عللهم تدل على أنهم أحلوا ذلك، وبعضها تدل على أنهم قبحوه. ونحن نذكر ما الاسم الشرعي، ثم نبين إمكان نقل الاسم بالشرع عن معناه اللغوي، ثم نبين حسن ذلك، ثم نبين أن من الأسماء ما قد انتقل بالشرع. أما الاسم الشرعي فذكر قاضي القضاة أنه ينبغي أن يجمع شرطين: أحدهما أن يكون معناه ثابتًا بالشرع، والآخر أن يكون الاسم موضوعًا له بالشرع وينبغي أن يقال: الاسم الشرعي هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى، وقد دخل تحت ذلك أن يكون المعنى والاسم لا يعرفهما أهل اللغة؛ وأن يكونوا يعرفونهما، غير أنهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى، وأن يكونوا عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم؛ كل هذه الأقسام داخل فيما ذكرناه. فأما الدلالة على إمكان نقل الأسماء فهي أن كون الاسم اسمًا للمعنى غير واجب له؛ وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به؛ نحو أن يسمى البياض سوادًا، إلى غير ذلك، فإذا كان كذلك، جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره؛ إذ كان ذلك تابعًا للاختيار فإن قالوا: لو سلب الاسم عن المعنى وعوض غيره، انقلبت الحقائق- قيل: إنما يلزم ذلك لو استحال انفكاك الاسم عن المعنى. وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك. فأما الدلالة على حسن=

وهذا منتظم؛ فإن التصور مناسب للتصديق. وأما ما ذكره المصنف: فإنه غير منتظم: وبيانه: أنه ذكر الحد للحقيقة الشرعية، والتقسيم المذكور ما يقتضيه رأى المعتزلة، وخالفهم فى المذهب والاختيار؛ فإذن: التصور غير مناسب للتصديق، بل لا ينتظم أصلاً، فالصواب فى حد الحقيقة الشرعية على رأينا: أن يذكر ما ذكرناه. ولنعد ذلك، فنقول: الحقيقة الشرعية هى: «اللفظة الدالة على معنى مجازى، انتقلت إليه بغلبة استعمال الشرع فيه».

ثم نقول: لابد وأن يكون ذلك اللفظ؛ وذلك المعنى؛ من حيث هو مجاز لغوى - يعلمهما أهل اللغة؛ لاستحالة نقل الشرع لفظة لغوية إلى معنى هو مجاز لغة، ولا يعرفهما أهل اللغة بعرف المنقول إليه بخصوصه، ولابد وأن يعرف بعموم كونه مجازًا لغويًا، ولابد وأن تعرف اللفظة المنقولة، وأنها فى أصل اللغة، لماذا؟. فلا يستقيم ذلك التقسيم الذى ذكره المعتزلة على أصلنا المخالف لأصلهم، فالواجب على من خالف أصل قوم: أن يخالفهم فى فروعه المختصة بذلك الأصل، وأما المخالفة فى الأصل، والموافقة فى الفروع المختصة بذلك الأصل، فغير سديد ولنضرب لذلك مثالاً فنقول: قال أهل الحق: العالم حادث، والمراد بالحدوث: تقدم عدم العالم على العالم تقدمًا مغايرًا للتقدمات الخمسة المشهورة.

وقالت[1] الفلاسفة: العالم حادث، والمراد بالحدوث: تقدم عدم العالم على العالم بالذات. فقد اختلف تصور الحدوث، باختلاف المذهبين.

=نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر بالشرع، فهى أنه لا يمتنع تعلق مصلحة بذلك، كما لا يمتنع ثبوتها فى جميع العبادات، ولا يكون فيه وجه قبح. وإذا لم يمتنع ذلك، لم يمتنع حسنه؛ إذ المصلحة وجه حسن. وأيضًا فقد جاءت الشريعة بعبادات لم تكن معروفة فى اللغة، فلم يكن بد من وضع اسم لها لتتميز به من غيرها؛ كما يجب ذلك فى مولود يولد للإنسان، وفى آلة يستحدثها بعض الصناع. ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ، وبين أن ينقل إليهما اسم من أسماء اللغة مستعمل فى معنى له شبه بالمعنى الشرعى، بل نقل اسم لغوى إليه أولى؛ لأنه أدخل فى أن يكون الخطاب لغويًا. فإن قالوا: إنما قبح نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر؛ لأنه يقتضى تغير الأحكام المتعلقة به؛ نحو أن يأمرنا الله سبحانه بالصلاة ونعنى به الدعاء، فإذا نقل الاسم إلى هذه الأركان بغير الفرض، قيل: هذا يمنع من نقل اسم عن معناه إذا كان قد تعلق به فرض، ولا يمنع من نقل اسم لم يتعلق به فرض.

وأيضًا فلو نقل الله سبحانه اسم الصلاة عن الدعاء، لم يسقط فرض الدعاء عن المكلفين، ولو أوجب ذلك سقوط الدعاء عنهم لأمكن أن يدلنا الله على بقاء الفرض بأن يقول: «ما كنت أوجبته عليكم، فوجوبه باقٍ عليكم».

ينظر: المعتمد (١/١٨، ١٩).

(١) فى ب: وقال.

فالتصديق المبنى على أحد التصورين، يكون مخالفًا للتصديق الآخر المبنى على التصور الآخر؛ وأما الموافقة فى التصور، والاختلاف فى التصديق المبنى عليه - [فـ] لا يتصور انتظامه؛ فمن خالف فى التصديق، لابد وأن يخالف فى التصور؛ فافهم ذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قِيلَ: «هَذَا الدَّلِيلُ فَاسِدُ الْوَضْعِ؛ لأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الأَلْفَاظُ مُسْتَعْمَلَةً فِى عَيْنِ مَا كَانَ الْعَرَبُ يَسْتَعْمِلُونَهَا فِيهِ؛ وَبِالاتِّفَاقِ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّ «الصَّلاةَ» لا يُرَادُ بِهَا - فِى الشَّرْعِ - نَفْسُ الدُّعَاءِ، أَوِ الْمُتَابَعَةُ فَقَطْ؛ فَإِذَنْ: مَا يَقْتَضِيهِ هَذَا الدَّلِيلُ لا تَقُولُونَ بِهِ، وَمَا تَقُولُونَ بِهِ لا يَقْتَضِيهِ هَذَا الدَّلِيلُ؛ فَكَانَ فَاسِدًا.

سَلَّمنَا: أَنَّهُ لَيْسَ فَاسِدَ الْوَضْعِ؛ لَكِنَّ الْمُلازَمَةَ مَمْنُوعَةٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ إِفَادَةَ هَذِهِ الأَلْفَاظِ لِهَذِهِ الْمَعَانِى، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً؛ لَكِنَّهَا- فِى الْجُمْلَةِ- أَلْفَاظٌ عَرَبِيَّةٌ؛ فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ بِهَا فِى الْجُمْلَةِ، وَإِنْ كَانُوا يَعْنُونَ بِهَا غَيْرَ هَذِهِ الْمَعَانِى؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ- كَانَتْ هَذِهِ الأَلْفَاظُ عَرَبِيَّةً.

سَلَّمْنَا: أَنَّهَا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِى غَيْرِ مَعَانِيهَا الْعَرَبِيَّةِ- لاَ تَكُونُ عَرَبِيَّةً؛ لَكِنْ لِمَ يَلْزَمُ أَلا يَكُونَ الْقُرْآنُ عَرَبِيًّا؟!

بَيَانُهُ: أَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ قَلِيلَةٌ جدًّا؛ فَلا يَلْزَمُ خُرُوجُ الْقُرْآنِ بِسَبَبِهَا عَنْ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا؛ فَإِنَّ «الثَّوْرَ الأَسْوَدَ» لا يَمْتَنِعُ إِطْلاقُ اسْمِ «الأَسْوَدِ» عَلَيْهِ؛ لِوُجُودِ شَعَرَاتٍ بِيضٍ فِى جِلْدِهِ، وَ«الشِّعْرُ الْفَارِسِىُّ» يُسَمَّى فَارِسِيًّا، وَإِنْ وُجِدَتْ فِيهِ كَلِمَاتٌ قَلِيلَةٌ عَرَبِيَّةٌ.

سَلَّمنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ لِمَ لاَ يَجُوزُ خُرُوجُ كُلِّ الْقُرْآنِ عَنْ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا؟ - وَأَمَّا الآيَاتُ - فَهِىَ لا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ بِكُلِّيَّتِهِ عَرَبِىٌّ؛ لأَنَّ الْقُرْآنَ يُقَالُ بِالاشْتِرَاكِ عَلَى مَجْمُوعِهِ، وَعَلَى كُلِّ بَعْضٍ مِنْهُ؛ لأَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: لَوْ حَلَفَ أَلا يَقْرَأَ الْقُرْآنَ، فَقَرَأَ آيَةً - حَنِثَ فِى يَمِينِهِ؛ وَلَوْلا أَنَّ الآيَةَ الْوَاحِدَةَ مُسَمَّاةٌ بِالقُرْآنِ - وَإِلا لَمَا حَنِثَ.

الثَّانِى: أَنَّ الدَّلِيلَ يَقْتَضِى أَنْ يُسَمَّى كُلُّ مَا يُقْرَأُ قُرْآنًا؛ لأَنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنَ الْقِرَاءَةِ أَوِ الْقَرْءِ، وَهُوَ: «الْجَمْعُ»، خَالَفْنَاهُ فِيمَا عَدَا هَذَا الْكِتَابَ، فَنَتَمَسَّكُ بِهِ فِى «الْكِتَابِ» بِمَجْمُوعِهِ وَأَجْزَائِهِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «هَذَا كُلُّ الْقُرْآنِ، وَهَذَا بَعْضُ الْقُرْآنِ»؛ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْقُرْآنُ إِلاَّ اسْمًا لِلْكُلِّ - لَكَانَ الأَوَّلُ تَكْرَارًا، وَالثَّانِى نَقْضًا.

الرَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ يُوسُفَ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُفُ: ٢]، وَالْمُرَادُ مِنْهُ تِلْكَ السُّورَةُ.

فَثَبَتَ: أَنَّ بَعْضَ الْقُرآنِ قُرآنٌ؛ وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْ كَوْنِ الْقُرآنِ عَرَبِيًّا كَوْنُهُ بِالْكُلِّيَّةِ كَذَلِكَ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ - مِنَ الدَّلِيلِ - يَقْتَضِي كَوْنَ الْقُرْآن بِالْكُلِّيَّةِ عَرَبِيًّا؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِالْكُلِّيَّةِ عَرَبِيًّا؛ فَإِنَّ الْحُرُوفَ الْمَذْكُورَةَ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ لَيْسَتْ عَرَبِيَّةً، وَ«الْمِشْكَاةُ» مِنْ لُغَةِ الْحَبَشَةِ، وَ«الإِسْتَبْرَقُ» وَ«السِّجِّيلُ» فَارِسِيَّتَانِ، مُعَرَّبَتَانِ، وَ«الْقِسْطَاسُ» مِنْ لُغَةِ الرُّومِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِكُمْ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِأَدِلَّةٍ أُخْرَى؛ مِنْ حَيْثُ الإِجْمَالُ وَالتَّفْصِيلُ:

أَمَّا الإِجْمَالُ- فَهُوَ: أَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ بِالشَّرْعِ مَعَانٍ لَمْ تَكُنْ ثَابِتَةً قَبْلَهُ؛ وَمَا لَمْ يَكُنْ مَعْقُولاً لِلْعَرَبِ - لا يَجُوزُ أَنْ يَضَعُوا لَهُ اسْمًا؛ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا شَيْءٌ مِنَ الأَسَامِي، وَاحْتِيجَ إِلَى تَعْرِيفِهَا - فَلابُدَّ مِنْ وَضْعِ الأَسَامِي لَهَا؛ كَالْوَلَدِ الْحَادِثِ، وَالأَدَاةِ الْحَادِثَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا السؤال المسمى بفساد الوضع، عبارة عن كون الدليل دالاً على غير محل النزاع، وهو غير ممنوع على اصطلاح المتأخرين؛ إذ لا توجيه له؛ لكونه خارجًا عن المنع والمعارضة(١). وحاصله: عائد إلى أنه يقتضي دليلكم كون الألفاظ المستعملة في القرآن بأسرها مستعملة في عين ما كانت العرب تستعمله [١٤٧/ب] فيه، وليس كذلك بالاتفاق؛ فإذن: دليلكم دالٌّ على أمر هو على خلاف الإجماع، ولا معنى لفساد الوضع إلا ذلك.

وبيان أن دليلكم يقتضي ذلك، أن نتيجة دليلكم: أن القرآن كله عربي، ولا معنى لكون كله عربيًّا، إلا أن جميع الألفاظ المستعملة فيه مستعملة في عين ما كانت العرب تستعمله فيه، وهذا على خلاف الإجماع؛ فثبت أنه فاسد الوضع.

سلمنا سلامته عن فساد الوضع؛ ولكن لا نسلم صدق الملازمة:

وسند المنع: أنه لا يلزم من كون إفادتها غير عربية: ألا يكون القرآن عربيًّا؛ وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن العرب تتكلم بها، وإن كانوا لا يعنون بها هذه المعاني.

والحاصل: أن كونها عربية أمر منوط باستعمال العرب تلك الألفاظ، وإن لم يكن في هذه المعاني.

---

(١) في «ب»: أو المعارضة.

سلمنا أنها إذا استعملت [فى] غير معانيها اللغوية لا تكون عربية؛ لكن لِمَ يلزم من كون هذه الألفاظ غير عربية ألا يكون القرآن عربيًّا.

وسند المنع: أن هذه الألفاظ قليلة جدًّا فى القرآن؛ فلم قلت: «إنه يلزم خروج القرآن بسببها عن كونه عربيًا؟!» وهذا لأن الأسود الموجود فيه شعرات بيض، يقال: إنه أسود؛ وذلك لقلة تلك الشعرات البيض؛ وكذلك القصيدة الفارسية، يقال: إنها فارسية، وإن اشتملت على ألفاظ قليلة عربية.

سلمنا ثبوت الملازمة؛ ولكن لا نسلم انتفاء اللازم: وأمَّا الآيات: فلا نسلم دلالتها على أن القرآن بكليته عربى؛ وهذا لأن القرآن مطلق(١) على كل القرآن حقيقة؛ وكذلك على كل بعض منه؛ لوجوه:

الأول: هو أنه لو حلف ألا يقرأ القرآن، فقرأ آية - حنث، ولو لم يكن القرآن اسمًا للبعض، وإلا لما حنث.

الوجه الثانى: هو أن مقتضى الدليل أن يقال: القرآن [يطلق] على كل ما يقرأ؛ لكون القرآن مستفادًا من القراءة، أو من القَرْءِ، وهو الجمع(٢).

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) لفظ «قرآن» قد اختلف فيه العلماء من جهة الاشتقاق أو عدمه، ومن جهة كونه مهموزًا أو غير مهموز، ومن جهة كونه مصدرًا أو وصفًا على أقوال نجملها فيما يأتى: - أما القائلون: بأنه «مهموز» فقد اختلفوا على رأيين: الأول: قال جماعة منهم «اللحيانى»: القرآن: مصدر «قرأ» بمعنى: تلا؛ كالرجحان والغفران، ثم نقل من هذا المعنى المصدرى. وجعل اسمًا للكلام المنزل على نبينا «محمد» ﷺ من باب «تسمية المفعول بالمصدر»، ويشهد لهذا الرأى ورود القرآن مصدرًا بمعنى: القراءة فى الكتاب الكريم؛ قال تعالى: ﴿إن علينا جمعه وقرءانه فإذا قرأناه فاتبع قرءانه﴾ أى: قراءته. وقول «حسان بن ثابت» يرثى «ذا النورين» عثمان - رضى الله عنه -:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به ... يقطع الليل تسبيحًا وقرآنًا

أى: قراءة.

الثانى: قال جماعة منهم «الزجاج»: إنه وصف على «فعلان» مشتق من «القرء» بمعنى الجمع؛ يقال فى اللغة: «قرأت الماء فى الحوض» أى: جمعته، ثم سمى به الكلام المنزل على النبى ﷺ لجمع السور والآيات فيه أو القصص والأوامر والنواهى، أو لجمعه ثمرات الكتب السابقة. وهو على هذين الرأيين مهموز، فإذا تركت الهمزة؛ فذلك للتخفيف، ونقل حركتها إلى الساكن قبلها والألف واللام فيه ليست للتعريف، وإنما للمح الأصل.

والقائلون بأنه غير مهموز اختلفوا فى أصل اشتقاقه:

(١) فقال قوم منهم «الأشعرى»: هو مشتق من «قرنت الشىء بالشىء» إذا ضممت أحدهما=

.. ..

=إلى الآخر، وسمى به «القرآن» لقران السور والآيات والحروف فيه.

(٢) وقال «الفراء»: هو مشتق من «القرائن»؛ لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضًا، ويشابه بعضها بعضًا، وهى قرائن، أى: أشباه ونظائر، وعلى هذين القولين: فنونه أصلية، بخلافه على القولين الأولين: فنونه زائدة.

رأى خامس مقابل للأقوال السابقة: وهو أنه اسم علم غير منقول، وضع من أول الأمر علمًا على الكلام المنزل على «محمد» ﷺ وهو غير مهموز. وهذا القول مروى عن الإمام «الشافعى»؛ أخرج البيهقى والخطيب وغيرهما عنه أنه كان يهمز قراءة، ولا يهمز «القرآن»، ويقول: «القرآن» اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قراءة ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل. وبالتخفيف قرأ «ابن كثير» وحده؛ أما بقية السبعة فقرءوا بالهمزة وأرجح الآراء وأخلقها بالقبول «الأول» ويليه الرأى الثانى، ومما يقوى مذهب القائلين بالهمز أنهم خرجوا التخفيف تخريجًا علميا صحيحًا، ولا أدرى ماذا يقول القائلون بالرأى الأخير فى توجيه قراءة لفظ «القرآن» بالهمز، مع أن عليها معظم القراء السبعة، كما ذكرنا آنفًا؟.

رأى آخر: يرى بعض الباحثين أن «قرآن» مأخوذ من «قرأ» بمعنى «تلا» وهذا الفعل أصله فى اللغة الآرامية ثم دخل العربية قبل الإسلام بزمن طويل، ولو صح هذا، فلا ضير فيه؛ لأن هذه الكلمة وأمثالها- وإن كانت فى الأصل أعجمية- فقد صارت بعد التعريب عربية بالاستعمال وبإخضاعها لأصول العرب فى نطقهم ولغتهم، واندمجت فيها حتى صارت جزءًا منها فنزل القرآن بها، وهى على هذا الحال.

«تعريف القرآن» عند الأصوليين، والفقهاء، وأهل العربية: هو كلام الله المنزل على نبيه «محمد» ﷺ المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته المنقول بالتواتر، المكتوب فى المصاحف، من أول سورة «الفاتحة» إلى آخر سورة «الناس». وقد خرج بقولنا: المنزل على نبيه (محمد) المنزل على غيره من الأنبياء.؛ كالتوراة، والإنجيل، والزبور، والصحف. وخرج بـ«المعجز بلفظه المتعبد بتلاوته» الأحاديث القدسية؛ على الرأى بأن لفظها من عند الله؛ فإنها ليست معجزة ولا متعبدًا بتلاوتها. وخرج بقولنا: (المنقول بالتواتر... إلخ) جميع ما سوى القرآن المتواتر من منسوخ التلاوة، والقراءات غير المتواترة، سواء نقلت بطريق الشهرة؛ كقراءة «ابن مسعود» فى قوله تعالى فى كفارة الأيمان: ﴿فصيام ثلاثة أيام﴾ بزيادة «متتابعات»، أو بطريق الآحاد؛ مثل قراءة: ﴿متكئين على رفارف خضر وعباقرى حسان﴾ بالجمع، فإنها ليست قرآنا؛ ولا تأخذ حكمه. ثم إن العلماء بحثوا فى الصفات الخاصة بـ«القرآن» فوجدوا أنها تنحصر فى الإنزال على النبى -ﷺ- والإعجاز، والنقل بالتواتر، والكتابة فى المصاحف، والتعبد بالتلاوة. فرأى بعض العلماء زيادة التوضيح والتمييز، فعرفه بجميع هذه الصفات كما ذكرنا آنفًا. واقتصر بعضهم على ذكر الإنزال على النبى، والإعجاز، لأن ما عداهما من الصفات ليس من الصفات اللازمة؛ لتحقق القرآن بدونها فى زمن النبى -ﷺ- فقالوا فى تعريفه: «هو الكلام المنزل على محمد ﷺ، المعجز». واقتصر بعضهم على الإنزال والكتابة فى المصاحف، والنقل تواترًا؛ لأن المراد تعريفه لمن لم=

إلا أنا خالفنا هذا الدليل فيما عدا كتاب الله تعالى؛ فيجرى فيما عداه على قضية الدليل؛ ويلزم من هذا كون بعض القرآن قرآنًا.

الوجه الثالث: أنه[١] يصح أن يقال: هذا كل القرآن، ولو كان القرآن اسمًا للكل، لكان هذا تكرارًا؛ واللازم باطل.

ويصح أن يقال: هذا بعض القرآن، ولو كان القرآن للكل[٢]، لكان نقضًا، واللازم باطل[٣]؛ فثبت: أن بعض القرآن قرآن؛ وإذا ثبت ذلك، لا يلزم من كون القرآن عربيًا: أن يكون كله عربيًا.

=يدرك زمن النبوة. وإنزال الألفاظ والكتابة فى المصاحف والنقل تواترًا، من أبين اللوازم للقرآن وأوضحها، بخلاف الإعجاز؛ فليس من اللوازم البينة؛ إذ لا يعرفه إلا الخواص الواقفون على أسرار اللغة وأساليبها. كما أنه ليس شاملاً لكل جزء؛ إذ المعجز هو السورة أو مقدارها. واقتصر البعض على النقل فى المصاحف تواترًا؛ لأنه كافٍ فى الغرض المقصود، وهو تمييز القرآن عن جميع ما عداه، فقد ثبت أن الصحابة - رضوان الله عليهم - بالغوا فى ألا يكتب فى المصحف ما ليس منه، مما يتعلق به، حتى النقط والشكل واحتاطوا فى ذلك غاية الاحتياط؛ حتى لا يختلط القرآن بغيره. واقتصر بعضهم على ذكر الإعجاز فحسب؛ لأنه وصف ذاتى للقرآن؛ إذ هو الآية العظمى المثبتة لرسالة نبينا «محمد» ﷺ، ولكون القرآن المنزل عليه من عند الله لا من عند البشر. ولما كان بحثنا فى هذا العلم إنما يتعلق بنظمه العربى المبين، فقد آثرت ألاّ أتعرض للقرآن من حيث كونه كلام الله وصفة من صفاته؛ لأن هذا البحث محله علم الكلام. وذهب المحققون من الأصوليين، والفقهاء، وأهل العربية: إلى أن لفظ القرآن «علم شخصى» مدلوله: الكلام المنزل على النبى -ﷺ- من أول سورة «الفاتحة» إلى آخر سورة «الناس» وعلميته: باعتبار وضعه للنظم المخصوص، الذى يختلف باختلاف المتلفظين، ولا عبرة بتعدد القارئين والمحال. وعلى هذا، فما ذكره «الأصوليون» وغيرهم من تعاريف للقرآن، ليس تعريفًا حقيقيًا؛ لأن التعريف الحقيقى لا يكون إلا للأمور الكلية، وإنما أرادوا بتعريفه: تمييزه عما عداه مما لا يسمى باسمه؛ كالتوراة، والإنجيل، والأحاديث القدسية، وما نسخت تلاوته. ويرى بعض العلماء: أن لفظ القرآن موضوع للقدر المشترك بين الكل وأجزائه، فمسماه: كلى؛ كالمشترك المعنوى. ويرى فريق ثالث أنه مشترك لفظى بين الكل وبين أجزائه؛ فهو موضوع لكل منهما بوضع.

والحق: أنه علم شخصى، مشترك لفظى بين الكل وأجزائه، فيقال لمن قرأ اللفظ المنزل كله: قرأ قرآنًا، ويقال لمن قرأ بعضه: قرأ قرآنًا. وهو ما يفهم من كلام الفقهاء، حينما قالوا: «يحرم على الجنب قراءة القرآن» فإنهم يقصدون: قراءة كله أو بعضه على السواء. ينظر: المدخل فى علوم القرآن (ص ١٧: ٢٢).

(١) سقط فى «ب».

(٢) أى: ولو كان القرآن اسمًا للكل.

(٣) سقط فى «ب».

سلمنا ما ذكرتم من الدليل الذى[(١)] يدل على أن القرآن عربى بكليته؛ ولكن معنا ما يأبى ذلك؛ وذلك لأن الحروف التى فى أوائل السور - كقوله تعالى: ﴿حم﴾ [غافر: ١] و: ﴿يس﴾ [يس: ١] وأمثالهما[(٢)] -: ليست عربية.

والدليل عليه: أن العرب ما فهمت منها معنى، ولو كانت من الأوضاع، لفهمت العرب معانيها. والمشكاة: من لسان الحبشة، والسجيل والإستبرق: فارسيتان، والقسطاس: من لغة الروم.

هذه جملة الاختلافات الواردة على مقدمات الدليل؛ فلما فرغ منها، شرع فى المعارضة فى حكم المسألة؛ فقال: ما ذكرتم من الدليل الدال على حكم المسألة معارض، بأدلة أخرى من حيث الإجمال والتفصيل:

أما الإجمال: فهو أنه تجددت فى الشرع معان لم تكن ثابتة قبل الشرع؛ وذلك كالوضوء، والصلاة، والصوم، وأمثالها.

ولا شك فى أنها لم تكن معقولة للعرب، ومتى تجددت معان حادثة، فلابد لها من ألفاظ خاصَّة؛ ليمكن التعبير عن تلك المعانى الحادثة؛ ألا ترى أنه يحدث بسبب الصنائع الحادثة أسامٍ لأدوات يحتاج إليها رب تلك الصناعة؛ واستقراء تلك الصناعات يدل على صحة ما ذكرناه؛ فإن النجار له أدوات يحتاج إليها فى صناعته، ولها أسام لم يضعها واضع اللغة؛ بل وضعها من احتاج إلى تلك الأدوات؛ ويلزم من ذلك: تجدد[(٣)] وضع ألفاظ بإزاء معان حدثت[(٤)] فى الشريعة، ولم يكن ذلك من الأوضاع اللغوية؛ وهو المطلوب.

قال المصنف - رحمه الله -: أَمَّا التَّفْصِيلُ - فَهُوَ: أَنْ يَتَبَيَّنَ فِى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الأَلْفَاظِ؛ أَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ لا فِى مَعَانِيهَا الأَصْلِيَّةِ:

أَمَّا «الإِيمَانُ»: فَهُوَ - فِى أَصْلِ اللُّغَةِ -: عِبَارَةٌ عَنِ التَّصْدِيقِ، وَفِى الشَّرْعِ: عِبَارَةٌ عَنْ فِعْلِ الْوَاجِبَاتِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ ثَمَانِيَةُ أَوْجُه:

الأَوَّلُ: أَنَّ فِعْلَ الْوَاجِبَاتِ هُوَ «الدِّينُ»، وَالدِّينُ هُوَ «الإِسْلامُ»، وَالإِسْلامُ هُوَ:

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «جـ»: وأمثالها.

(٣) فى «ب»: تجديد.

(٤) فى «جـ»: الحديث.

«الإِيمَانُ»؛ فَفِعْلُ الْوَاجِبَاتِ هُوَ: «الإِيمَانُ». وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ فِعْلَ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: **وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾** [الْبَيِّنَةُ: ٥]؛ فَقَوْلُهُ: **﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾** يَرْجِعُ إِلَى كُلِّ مَا تَقَدَّمَ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَا تَقَدَّمَ دِينًا. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الدِّينَ هُوَ الإِسْلامُ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾** [آلُ عِمْرَانَ: ١٩]. وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الإِسْلامَ هُوَ الإِيمَانُ»؛ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الإِيمَانَ، لَوْ كَانَ غَيْرَ الإِسْلامِ لَمَا كَانَ مَقْبُولاً مِمَّنِ ابْتَغَاهُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾** [آلُ عِمْرَانَ: ٨٥].

وَالثَّانِي: أَنَّهُ تَعَالَى اسْتَثْنَى الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾** [الذَّارِيَاتُ: ٣٥- ٣٦]؛ وَلَوْلاَ الاتِّحَادُ- لَمَا صَحَّ الاسْتِثْنَاءُ.

الشرح: اعلم- وفقك الله تعالى- أنه لا بد من تقديم [١] مقدمتين؛ هما من «علم الكلام»؛ لأنه[٢] يتوقف تمام[٣] الإحاطة بالمسألة التي نحن نتكلم فيها على فهمهما؛ فلابد من ذكرهما:

الأولى: الكلام في لفظ الإيمان لغة واصطلاحًا: أما لغة: فقد اتفقوا على أنه للتصديق اتفاقا؛ هكذا نقله «المصنف» في بعض [كتبه]. وأما من حيث الاصطلاح الشرعي: فمنهم من جعله عمل القلب، ثم فيه وجهان [١٤٨/ب]: منهم من زعم أنه المعرفة؛ وهو مذهب جهم بن صفوان[٤]، وإحدى الروايتين عن الأشعري، وأكثر أهل البيت؛ ولاسيما الشريف المرتضى[٥]. ومنهم من زعم: أنه التصديق النفساني؛ وهو المذهب

---

(١) في «جـ»: تقدم.

(٢) في «ب، جـ»: إلا أنه، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في «ب»: بتمام.

(٤) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب: رأس «الجهمية» قال الذهبي: الضال المبتدع، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شرًّا عظيمًا. كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، الخارج على أمراء خرسان، فقبض عليه نصر بن سيار، فطلب جهم استبقاءه، فقال نصر: «لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت» وأمر بقتله، فقتل سنة ١٢٨هـ. ينظر: ميزان الاعتدال: ١٩٧، الأعلام ٢/ ١٤١.

(٥) هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن علي بن=

الظاهر للأشعرى. ومنهم من زعم: أنه عمل الجوارح، ولهم فيه وجهان: فمنهم من خصها بالواجبات. ومنهم من أدخل المندوب فيها.

ومنهم من زعم: أنه عبارة عن التلفظ بكلمتى الشهادتين، وزعم أن المنافق مؤمن؛ وهو مذهب الكرامِّية.

ومنهم من زعم: أنه عبارة عن التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان؛ وهو مذهب السلف، رضى الله عنهم[1].

=أبى طالب: نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة فى علم الكلام والأدب والشعر. يقول بالاعتزال. وولد سنة ٣٥٥ هـ وتوفى سنة ٤٣٦ هـ ببغداد. له تصانيف كثيرة، منها «الغرر والدرر» يعرف بأمالى المرتضى، و«الشهاب فى الشيب والشباب» و«الشافى فى الإمامة» و«تنزيه الأنبياء» و«الانتصار» فقه، و«المسائل الناصرية» فقه. ينظر: الأعلام ٤/ ٢٧٨- ٢٧٩، وابن خلكان ١/ ٣٣٦، وميزان الاعتدال ٢/ ٢٢٣.

(١) الإيمان هو فى اللغة: التصديق مطلقًا، وفى الشرع: تصديق الرسول (عليه السلام) فيما علم بمجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا، وإجمالا فيما علم إجمالا، يعنى أن الإيمان هو التصديق التفصيلى للرسول فيما علم مجىء الرسول به علمًا تفصيليًّا، والتصديق الإجمالى له فيما علم بمجيئه به علمًا إجماليًّا، حتى إن الرجل إذا لم يعلم الأحكام الضرورية التى جاء بها النبى (عليه السلام) تفصيلا يكفيه أن يعتقد بأن الرسول (عليه السلام) صادق فيما جاء به من عنده تعالى. ثم إذا ورد عليه الأحكام الضرورية تفصيلا، يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه- حينئذ التصديق الإجمالى. وفسر شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال؛ كوحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحو ذلك. وقال أيضًا: يكفى الإجمال فيما يلاحظ إجمالا، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه، وبحرمة الخمر عند السؤال عنها - كان كافرًا. أقول: يفهم منه أن الجهل بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس بكفر. ثم ههنا مسألة وهى أن التصديق المعتبر فى الإيمان هل هو المعرفة، وإن كانت بلا اختيار؛ كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، أو شىء آخر غير المعرفة - لم أوردها هنا؛ لأنها مذكورة تفصيلا فى شرح العقائد وحواشيه. وكون الإيمان هو التصديق مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، والقاضى أبى بكر، والأستاذ أبى إسحاق، وأكثر الأئمة من أهل السنة؛ كذا قاله الأصفهانى. فالإقرار شرط عندهم لإجراء الأحكام فى الدنيا؛ لما أن التصديق القلبى أمر باطن لابد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه- فهو مؤمن عند الله، وإن لم يكن مؤمنًا فى أحكام الشرع. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فهو كافر عند الله وإن كان مؤمنًا فى أحكام الدنيا؛ وهذا هو اختيار الشيخ أبى منصور (رحمة الله تعالى عليه) والنصوص معاضدة لذلك؛ قال الله تعالى: ﴿أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان﴾ وقال تعالى: ﴿وقلبه مطمئن=

الثانية: اختلف المسلمون فى «صاحب الكبيرة»، على وجوه أربعة:

أحدها: القطع بأنه لا يعاقب؛ وهو قول المرجئة الذين يقولون: المعصية لا تضر مع الإيمان.

وثانيها: القطع بأنه يعاقب؛ وهذا قول المعتزلة الوعيدية [1]، وهؤلاء اختلفوا: فمنهم: من حكم بأنه يقبح من الله العفو؛ وهو مذهب البلخى [2] وأصحابه، ومنهم: من جوزه عقلاً، ومنع منه سمعًا؛ وهم أكثر البصريين. ثم اختلفوا من وجه آخر، وهو أنه هل يبقى مخلدًا فى النار أم لا؟: وأكثر الوعيدية: حكموا بالتخليد، والخالدى: زعم أنه يخرج من النار.

=بالإيمان﴾ كذا فى شرح العقائد. وقالت الكرامية: الإيمان هو كلمة.وقالت طائفة: هو التصديق مع الكلمتين، ويروى هذا عن أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) كذا فى شرح المواقف. والإيمان مجموع أمور ثلاثة: تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج، ومن أخل بالاعتقاد فهو منافق، ومن أخل بالإقرار فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق وفاقا، وكما أنه فاسق فهو كافر أيضًا عند الخوارج وخارج عن الإيمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة؛ كذا ذكره البيضاوى. أقول: هؤلاء الطوائف الثلاثة بعد اتفاقهم على أن العمل جزء من الإيمان، اختلفوا: فذهب الخوارج وبعض المعتزلة؛ كالعلاف، وعبد الجبار إلى أنه الطاعات كلها فرضا أو نفلاً. وذهب أكثر معتزلة البصرة والجبائى وابنه إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل؛ كذا فى شرح المواقف. ولم أجد التصريح بأن مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو، لكن قالوا: فى بيان خروج العمل من الإيمان بعطف الأعمال على الإيمان فى مثل قوله تعالى: ﴿والذين آمنو وعملوا الصالحات﴾. وأما قوله (عليه السلام): «الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»- فمعناه: شعب الإيمان بضع وسبعون الحديث؛ لأن إماطة الأذى غير داخلة فى الإيمان اتفاقًا، انتهى. وهذا الاتفاق يشعر بأن مرادهم من العمل غير النوافل، وكذا المخل بالعمل فاسق عندهم يشعر بذلك. ثم أقول: هذا المحل لا يخلو عن الاضطراب، فليتأمل. وههنا مسألتان مهمتان مفصلتان فى شرح العقائد، هما أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ وأن الإيمان والإسلام شىء واحد أم لا؟ ينظر: نشر الطوالع. ص (٣٧٣: ٣٧٧).

(١) فى «ب»: أبو عبيدة.

(٢) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى، من بنى كعب، البلخى الخراسانى، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية وله أراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل «بلخ»، أقام بـ«بغداد» مدة طويلة. له كتب، منها «التفسير» و«تأييد مقالة أبى الهذيل»، وصنف فى «الكلام» كتبا كثيرة وانتشرت كتبه بـ«بغداد». ولد سنة ٢٧٣ هـ وتوفى سنة ٣١٩ هـ. انظر: «تاريخ بغداد» ٩/ ٣٨٤، المقريزى ٢/ ٣٤٨، الأعلام ٤/ ٦٥.

وثالثها: الذين قطعوا بـأن الله يعـاقب صـاحب الكبـيرة فـى الجملـة، قطعـوا بأنـه لا يخلدهم، وقطعوا - أيضًا - بالعفو عن بعضهم؛ لكنــه توقـف فـى أمـر كـل واحـد مـن العصاة، وهو مذهب أبى حنيفة - رضى الله عنه - وأكثر أهل السنة، واختيارنا.

ومنهم: من توقف فى الكل.

وإذا اتضحت هاتان [(١)] المقدمتان، فنقول: الإيمان - فى اللغة - عبارة عـن التصديق بالاتفاق، وقد نقله الشرع إلى فعل الواجبات؛ يدل على ذلك وجوه:

الأول: أن فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان؛ ففعل الواجبات هو الإيمان:

إنما قلنا: إن فعل الواجبات هو الدين؛ وذلك لقوله تعـالى: **﴿وَمَا أُمِرُوا إلاَّ لِيَعْبُدُوا الله مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾** [البينة: ٥].

وجه الاستدلال بالآية: أن قوله: **﴿وَمَا أُمِرُوا إلاَّ لِيَعْبُدُوا الله مُخْلصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾** [البينة: ٥] كلمة «الاستثناء» من قولـه: **﴿وَمَا أُمِرُوا﴾** فهـو استثناء مـن النفـى، وهـو إثبات، قوله تعالى: **﴿ لِيَعْبُدُوا الله مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾** [البينة: ٥] هو المستثنى؛ فيكون إثباتًا.

فيدل على أنهم أمروا بالعبادة الخالصة لله تعالى، وإيتاء الزكاة، وما أمروا بغيرها.

وقوله: **﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾** كلمة «ذلك» إشارة إلى جميع ما تقدم ذكـره؛ فيجب [١٤٩/أ] أن يكون كل ما تقدم دينًا.

وكل ما تقدم هو الإيمان؛ فالإيمان هو الدين، والدين هو الإسلام؛ لقوله تعـالى: **﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾** [آل عمران: ١٩]. وإنمـا قلنـا: إن الإسـلام هـو الإيمـان؛ لوجهين:

أحدهما: أن الإيمان لو كان غير الإسلام، لما كان مقبـولاً ممـن ابتغـاه؛ لقولـه تعـالى: **﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾** [آل عمران: ٨٥]؛ لكنه مقبـول إجماعًـا؛ فلا يكون الإيمان غير الإسلام؛ فيكون الإيمان هو الإسلام.

الثاني: أنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين فى قولـه تعـالى: **﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ**

---

(١) فى «ب، جـ»: هذه. والصواب ما أثبتناه.

فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥] فدل على أن الإسلام هو الإيمان، وإلا لكان ذلك استثناء من غير الجنس، وذلك غير جائز؛ لكونه على خلاف الأصل.

واعلم: أنه يتأتى رد هذا الدليل إلى صورة القياس المركبه الموصول، ويأتى رد إلى المفهوم منه، ووجههما ظاهر. فصح ما ادعيناه: أن الإيمان - فى اللغة - عبارة عن التصديق [بالقلب][1]، وقد نقله الشارع إلى فعل الواجبات، وذلك هو المطلوب.

وأنت تعلم: أن هذا تقرير لمذهب من قال من المعتزلة: إن الإيمان هو فعل الواجبات، وأخرج عنه فعل المندوبات، على ما بيناه فى المقدمة الأولى.

قال المصنف - رحمه الله -: الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾** [الْبَقَرَةُ: ١٤٣]، قِيلَ: صَلاتَكُمْ.

الثَّالِثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ...﴾** إِلَى آخِرِ الآيَةِ [النورُ: ٦٢]، ثُمَّ إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَ الرَّسُولَ ﷺ فِى آخِرِ هَذِهِ الآيَةِ؛ أَنْ يَسْتَغْفِرَ لَهُمْ؛ وَالْفَاسِقُ لا يَسْتَغْفِرِ لَهُ الرَّسُولُ- حَالَ كَوْنِهِ فَاسِقًا - بَلْ يَلْعَنُهُ وَيَذُمُّهُ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مُؤْمِنٍ.

الرَّابِعُ: أَنَّ قَاطِعَ الطَّرِيقِ يُخزَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالْمُؤْمِنُ لاَ يُخْزَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ فَقَاطِعُ الطَّرِيقِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَلأَنَّ اللهَ تَعَالَى يُدْخِلُهُ النَّارَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ. فَقَدْ أُخْزِىَ: أَمَّا الأَوَّلُ؛ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى فِى صِفَتِهِمْ: **﴿وَلَهُمْ فِى الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾** [الْمَائِدَةُ: ٣٣]، وَأَمَّا الثَّانِي؛ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى؛ حِكَايَةً عَنهُمْ: **﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾** [آلُ عِمْرَانَ: ١٩٢]، وَلَمْ يُكَذِّبْهُمْ؛ فَدَلَّ عَلَى صِدْقِهِمْ فِيهِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لا يُخزَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿يَوْمَ لا يُخْزِى اللهُ النَّبِىَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾** [التَّحْرِيمُ: ٨].

الْخَامِسُ: لَوْ كَانَ الإِيمَانُ- فِى عُرْفِ الشَّرْعِ- عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيقِ-: لَمَا صَحَّ وَصْفُ الْمُكَلَّفِ بِهِ إِلاَّ فِى الْوَقْتِ الَّذِى يَكُونُ مُشْتَغِلاً بِهِ؛ عَلَى مَا مَرَّ بَيَانُهُ فِى «بَابِ الاشْتِقَاقِ»؛ لَكِنْ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ لأَنَّ مَنْ أَتَى بِأَفْعَالِ الإِيمَانِ، وَلَمْ يُحْبِطْهَا- يُقَالُ: «إِنَّهُ مُؤْمِنٌ»؛ بَلْ

---

(١) فى «ب»: فى القلب.

حَالَ كَوْنِهِ نائِمًا يُوصَفُ بِأَنَّهُ: «مُؤْمِنٌ».

السَّادِسُ: يَلْزَمُ أَنْ يُوصَفَ بِـ«الإِيمَانِ» كُلُّ مُصَدِّقٍ بِأَمْرٍ مِنَ الأُمُورِ، سَوَاءٌ كَانَ مُصَدِّقًا بِاللهِ تَعَالَى، أَوْ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ.

السَّابِعُ: مَنْ عَلِمَ بِاللهِ تَعَالَى، ثُمَّ سَجَدَ لِلشَّمْسِ- وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا؛ وَبِالإِجْمَاعِ لَيْسَ كَذَلِكَ.

الثَّامِنُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾ [يُوسُفُ: ١٠٦]؛ أَثْبَتَ الإِيمَانَ مَعَ الشِّرْكِ،، وَالتَّصْدِيقُ بِوَحْدَانِيَّةِ اللهِ لاَ يُجَامِعُ الشِّرْكَ؛ فَالإِيمَانُ غَيْرُ التَّصْدِيقِ. أَمَّا «الصَّلاَةُ» - فَهِيَ- فِي أَصْلِ اللُّغَةِ-: إِمَّا لِلْمُتَابَعَةِ؛ كَمَا يُسَمَّى الطَّائِرُ الَّذِي يَتْبَعُ السَّابِقَ: «مُصَلِّيًا». وَإِمَّا لِلدُّعَاءِ؛ كَمَا فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ [مِنَ الْمُتَقَارِبِ]:

.... وَصَلَّى عَلَى دَنِّهَا وَارْتَسَمْ

أَوْ لِعَظْمِ الْوَرِكِ كَمَا قَالَ بَعْضُهُمْ: الصَّلاَةُ إِنَّمَا سُمِّيَتْ صَلاَةً؛ لأَنَّ الْعَادَةَ فِي الصَّلاَةِ: أَنْ يَقِفَ الْمُسْلِمُونَ صُفُوفًا، فَإِذَا رَكَعُوا كَانَ رَأْسُ أَحَدِهِمْ عِنْدَ صَلاَ الآخَرِ، وَهُوَ: عَظْمُ الوَرِكِ. ثُمَّ إِنَّهَا- فِي الشَّرْعِ- لاَ تُفِيدُ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الثَّلاثَةِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّا إِذَا أَطْلَقْنَاهَا لَمْ يَخْطُرْ بِبَالِ السَّامِعِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الثَّلاثَةِ، وَمِنْ شَأْنِ الْحَقِيقَةِ الْمُبَادَرَةُ إِلَى الْفَهْمِ.

الثَّانِي: أَنَّ صَلاَةَ الإِمَامِ وَالْمُنْفَرِدِ صَلاَةٌ، وَلَمْ يُوجَدْ فِيهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُتَابَعَةِ، وَلاَ يَكُونُ رَأْسُهُ عِنْدَ عَظْمِ وَرِكِ غَيْرِهِ، وَإِذَا انْتَقَلَ الإِنْسَانُ مِنَ الدُّعَاءِ إِلَى غَيْرِهِ- لاَ يُقَالُ: إِنَّهُ فَارَقَ صَلاَتَهُ، وَلأَنَّ صَلاَةَ الأَخْرَسِ صَلاَةٌ، وَلاَ دُعَاءَ فِيهَا. فَدَلَّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ غَيْرُ مُسْتَعْمَلَةٍ فِي مَعَانِيهَا اللُّغَوِيَّةِ.

وَأَمَّا «الزَّكَاةُ»: فَإِنَّهَا فِي اللُّغَةِ: لِلنَّمَاءِ وَالزِّيَادَةِ، وَفِي الشَّرْعِ: لِتَنْقِيصِ الْمَالِ؛ عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ.

وَأَمَّا «الصَّوْمُ»- فَإِنَّهُ فِي اللُّغَةِ: لِمُطْلَقِ الإِمْسَاكِ، وَفِي الشَّرْعِ: لِلإِمْسَاكِ الْمَخْصُوصِ، وَلا يَتَبَادَرُ الذِّهْنُ عِنْدَ سَمَاعِهِ إِلَى مُطْلَقِ الإِمْسَاكِ.

الشرح: **اعلم - وفقك الله - أن الخصم عارض في حكم المسألة، من حيث الإجمال والتفصيل: أما الإجمال: فقد سبق بيانه، وشرحه مفصلاً.**

وأما التفصيل: فهو أن نبين أن كل واحدة من هذه الألفاظ، وهى: الإيمان، والصلاة، والصوم – إنما نقلها الشارع من معناها اللغوى إلى معنى آخر؛ وقد بين ذلك فى لفظ الإيمان. بما مر من الوجه الأول.

والوجه الثانى – من الوجوه الدالة على أن لفظ الإيمان منقول شرعًا إلى معنى آخر غير المعنى اللغوى -: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ**﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ وجه الاستدلال بالآية: أن الإيمان – فى اللغة – عبارة عن التصديق بالقلب؛ بالنقل عن أئمة اللغة، وفى الشريعة: عبارة عن الأعمال؛ لأن أهل التفسير قالوا: المراد من الإيمان فى الآية: الأعمال، وقيل: بل المراد الصلاة؛ فيلزم أن يكون لفظ الإيمان منقولاً شرعًا: إما إلى الأعمال، أو الصلاة، وأيما كان، فالمطلوب حاصل.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ...**﴾ [النور: ٦٢] الآية، وجه التمسك: أن الله حصر المؤمنين فى المذكورين فى الآية؛ لأنه ذكر بكلمة «إنما» وهى للحصر، على ما سيأتى بعد ذلك، إن شاء الله تعالى.

ثم إنه تعالى أمر الرسول- عليه الصلاة والسلام- فى آخر هذه الآية أن يستغفر لهم، والفاسق لا يستغفر له الرسول حال كونه فاسقًا، بل يلعنه ويذمه؛ ويلزم ذلك ألا يكون الفاسق مؤمنًا.

بيانه: أن كل مؤمن النبى ﷺ يستغفر له بالآية، ولا شىء من الفاسق يستغفر له الرسول – عليه الصلاة والسلام – ينتج من الشكل الثانى: كون الفاسق غير مؤمن؛ ويلزم من ذلك: كون الإيمان فى الشرع منقولاً إلى العمل بالأركان؛ وذلك هو المطلوب.

الوجه الرابع: أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة؛ فقاطع الطريق ليس بمؤمن:

بيان الأول: أن لهم عذابًا عظيمًا؛ لأن الله تعالى ذكر ذلك فى صفتهم، وذلك هو النار، وكل من أدخل النار فقد أُخزِىَ؛ لقوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ**﴾ [آل عمران: ١٩٢] حكاية عنهم، و لم يكذبهم؛ فدل على صدقهم فيه؛ فقد صحت المقدمة الأولى.

وإنما قلنا: إن المؤمن لا يخزى يوم القيامة؛ لقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ لا يُخْزِى اللهُ النَّبِىَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ**﴾ [التحريم: ٨]؛ فدل على صحة المقدمة الثانية. وينتج التركيب من

الثانى: كون قاطع الطريق ليس بمؤمن؛ ويلزم من ذلك: كون الإيمان منقولاً إلى العمل بالأركان؛ وذلك هو المطلوب.

الخامس: لو كان الإيمان فى عرف المشرِّع عبارة عن التصديق بالقلب، لما صح وصف المكلف بالإيمان، إلا فى الوقت الذى يكون المكلف مشتغلاً به؛ على ما بينا فى «باب الاشتقاق»: أن صدق المشتق يتوقف على قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق.

واللازم باطل؛ فإن من أتى بأفعال الإيمان، ولم يحبطها بما يضادها - يقال: إنه مؤمن؛ بل يوصف بذلك حال النوم، وإن لم يكن مباشرًا للتصديق فى تلك الحالة؛ فقد انتفى اللازم؛ فينتفى الملزوم، وهو: أن الإيمان فى الشرع عبارة عن التصديق بالقلب؛ فيلزم كون الإيمان منقولاً شرعًا؛ وهو المطلوب.

السادس: هو أنه لو كان فى الشرع عبارة عن التصديق بالقلب؛ لكان كل مصدق بشىء من الأشياء - أى شىء كان - يسمى مؤمنًا شرعًا؛ فيلزم كون المصدق بالجبت(١) والطاغوت(٢) مؤمنًا شرعًا؛ واللازم باطل؛ فينتفى الملزوم، والتقريب ما مر.

السابع: هو أنه لو كان الإيمان عبارة عن التصديق، لكان كل من صدق بالله، ثم سجد للشمس، يكون مؤمنا؛ واللازم باطل بالإجماع؛ فالملزوم كذلك.

الثامن: التصديق بوحدانية الله تعالى، لا يجامع الشرك قطعًا، والإيمان بالله [١٥٠/ب] يجامع الشرك؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾

---

(١) الجبت فى أصل اللغة الجبس، وهو الغسل الذى لا خير فيه. وقيل: التاء بدل من سين حبس؛ تنبيهًا على مبالغته فى الغسولة كقول الشاعر [من الرجز]:

عمرو بن يربوع شرار النات

أي: خساس الناس. والمعنى الغسالة وعدم الخير. قال ابن عرفة: الجبت كل ما عبد من دون الله. وقال غيره: هم الكهان والسحرة والشيطان. ينظر عمدة الحفاظ ١/ ٣٤٥.

(٢) وأصل الطاغوت مصدر بنى على فعلوت مبالغة كالملكوت والرغبوت. وأصله: طغووت أو طغيوت؛ فقلبت الكلمة بأن أخرت عينها إلى موضع لامها، ولامها إلى موضع عينها، فصارت: طوغوتا أو طيغوتا، فتحرك حرف العلة وانفتح ما قبله فقلب الفا؛ فوزنه بعد القلب فلعوت. وقيل: هو فعلوت، فلامه واو أو ياء؛ بدليل قولهم: طغوت وطغيت طغوانًا وطغيانًا، ولغة القرآن الياء؛ قال تعالى: ﴿فما يزيدهم إلا طغيانًا كبيرًا﴾. ويكون واحدًا ويكون جمعًا، ويذكر ويؤنث؛ قال تعالى: ﴿والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت﴾ فأخبر عن جمع. وقال تعالى: ﴿والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها﴾ فأنث، وفى موضع آخر: ﴿وقد أمروا أن يكفروا به﴾ فذكر ينظر عمدة الحفاظ ٢/ ٤٧٠ - ٤٧١

[يوسف: ١٠٦]؛ دل ذلك على أن الإيمان ليس عبارة عن التصديق بوحدانية الله فى الشرع؛ فيلزم(١) النقل. فثبت بهذه الوجوه: كون لفظة الإيمان منقولة شرعًا.

وأما لفظ الصلاة: فهى فى أصل اللغة : إما للمتابعة؛ بدليل تسميتهم الطائر الذى يتبع السابق: المصلى.

وإما للدعاء؛ كما فى قول الشاعر(٢): [من المتقارب]

.... وصلى على دنها...

أو لعظم الورك؛ وذلك اختيار بعضهم؛ فإنه قال: إنما سميت الصلاة صلاة؛ لأن عادة المسلمين فى الصلاة أن يقفوا صفوفًا؛ فيكون عند الركوع: رأس أحدهم عند صلا(٣) الآخر، وهو عظم الورك.

والحاصل: أن لفظة الصلاة مشتقة: إما من الصلاة، بمعنى: المتابعة، أو من الصلاة بمعنى: الدعاء، أو من الصلاة، بمعنى: عظم الورك.

وفى الشرع: لا يفيد شيئًا من هذه المعانى الثلاثة؛ لوجهين:

الأول: هو أنه لو كان فى الشرع عبارة عما يفيد إحدى المعانى الثلاثة، لتبادر إلى الذهن أحدها عند الإطلاق؛ فإن من لوازم الحقيقة المبادرة إلى الذهن؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك؛ فلا تكون فى الشرع عبارة عن إحدى [معان ثلاثة](٤)؛ فيلزم أن تكون لفظة الصلاة منقولة شرعًا؛ وذلك هو المطلوب.

ولأن صلاة الإمام والمنفرد صلاة، ولم يوجد فى صلاة الإمام المتابعة، ولا كون رأسه

---

(١) فى «جـ»: فيكره.

(٢) جزء من عجز بيت للأعشى فى مدح قيس بن معديكرب وصدره:

وقابلها الريح فى دنها .... وارتسم

وهو فى ديوانه (١٦٨) والمعانى الكبير (٤٤٧) وتفسير الطبرسى ٥/ ٦٧ والنيسابورى ١/ ١٣٥ والطبرى ١/ ٢٤٢ ومعجم مقاييس اللغة ٣/ ٣٠٠ [صلا] الصحاح ٥/ ١٩٣٣ رسم [صلا] اللسان (٣/ ١٦٤٦) [رسم].

وقوله: «قابلها الريح» أى: جعلها قبالة مهب الريح، وذلك عند نزلها وإزالة ختمها، ويروى: «فأقبلها الريح» وهو مثله. وارتسم الرجل كبر ودعا وتعوذ مخافة أن يجدها قد فسدت، فتبور تجارته.

(٣) فى «ب»: صلاة.

(٤) فى «جـ»: معانى ثلاث.

عند [عظم ورك][(١)] غيره؛ دل ذلك على أن لفظة الصلاة منقولة شرعًا، وذلك هو المطلوب. ولأن الإنسان، إذا انتقل من الدعاء إلى غيره، لا يقال: إنه فارق صلاته، ولو كانت الصلاة فى الشرع عبارة عن الدعاء، لقيل[(٢)] ذلك؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك؛ فيلزم النقل شرعًا، ولأن صلاة الأخرس صلاة شرعًا، ولا دعاء فيها.

ويلزم من هذا كله: كون اللفظة غير مستعملة فى معانيها اللغوية؛ فيلزم النقل الشرعى.

وأما لفظ الزكاة: فهو - فى اللغة -: عبارة عن النماء والزيادة؛ نقلاً عن أئمة اللغة. وفى الشرع: عبارة عن تنقيص المال، على وجه مخصوص.

وأما لفظة الصوم: فإنها - فى اللغة -: عبارة عن نفس الإمساك، وفى الشرع: عبارة عن إمساك مخصوص، ولا يتبادر إلى الذهن عند سماعه مطلق الإمساك؛ دل ذلك على النقل شرعًا.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «الدَّلِيلُ فَاسِدُ الْوَضْعِ؛ لأَنَّهُ يَقْتَضِى كَوْنَ هَذِهِ الأَلْفَاظِ مَوْضُوعَةً فِى المَعَانِى الَّتِى كَانَتِ الْعَرَبُ يَسْتَعْمِلُونَهَا فِيهَا»:

قُلْنَا: هَذَا الدَّلِيلُ يَقْتَضِى كَوْنَ هَذِهِ الأَلْفَاظِ مُسْتَعْمَلَةً فِى المَعَانِى الَّتِى كَانَتِ الْعَرَبُ يَسْتَعْمِلُونَهَا فِيهَا: عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ فَقَطْ، أَوْ سَوَاءٌ كَانَتْ حَقِيقَةً، أَوْ مَجَازًا؟

الأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِى مُسَلَّمٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ الْعَرَبَ كَمَا كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ بِالْحَقِيقَةِ [١٥١/أ] - كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ بِالْمَجَازِ؛ وَمِنَ الْمَجَازَاتِ الْمَشْهُورَةِ: تَسْمِيَتُهُمُ الشَّىْءَ بِاسْمِ جُزْئِهِ؛ كَمَا يُقَالُ لِلزِّنْجِىِّ: «إِنَّه أَسْوَدُ»، وَالدُّعَاءُ أَحَدُ أَجْزَاءِ هَذَا الْمَجْمُوعِ الْمُسَمَّى بِالصَّلاةِ، بَلْ هُوَ الْجُزْءُ الْمَقْصُودُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِى**﴾ [طه: ١٤]، وَلأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الصَّلاةِ التَّضَرُّعُ وَالْخُضُوعُ؛ فَلا جَرَمَ: لَمْ يَكُنْ إِطْلاقُ لَفْظِ الصَّلاةِ عَلَيْهِ خَارِجًا عَنِ اللُّغَةِ، فَإِنْ كَانَ مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ فِى هَذِهِ الأَسْمَاءِ الشَّرْعِيَّةِ- ذَلِكَ-: فَقَدِ ارْتَفَعَ النِّزَاعُ، وَإِلاَّ فَهُوَ مَرْدُودٌ بِالدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «مِنْ شَرْطِ الْمَجَازِ اللُّغَوِىِّ: تَنْصِيصُ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى تَجْوِيزِهِ؛ وَهَهُنَا لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ؛ لأَنَّ هَذِهِ الْمَعَانِى [ما] كَانَتْ مَعْقُولَةً لَهُمْ؛ فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهُمْ

---

(١) ما بين المعقوفتين مثبت من المحصول.

(٢) فى «ب»: لنقل.

جَوَّزُوا نَقْل لَفْظِ «الصَّلاةِ» مِنَ الدُّعَاءِ الَّذِى هُوَ أَحَدُ أَجْزَاءِ هَذَا المَجْمُوعِ - إِلَيْهِ؟!».
قُلْتُ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ شَرْطَ حُسْنِ المَجَازِ - تَصْرِيحُ أَهْلِ اللُّغَةِ بِجَوَازِهِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ إِلاَّ أَنَّهُمْ صَرَّحُوا بِأَنَّ إِطْلاَقَ اسْمِ الْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ؛ عَلَى سَبِيلِ المَجَازِ - جَائِزٌ فَدَخَلَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ فِيهِ.

قَوْلُهُ: «إِفَادَةُ هَذِهِ اللَّفْظَةِ لِهَذَا المَعْنَى، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً - فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ عَرَبِيَّةٌ؟!». قُلْنَا: لأَنَّ كَوْنَ اللَّفْظَةِ عَرَبِيَّةً لَيْسَ حُكْمًا حَاصِلاً لِذَاتِ اللَّفْظَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ؛ بَلْ مِنْ حَيْثُ هِيَ دَالَّةٌ عَلَى المَعْنَى المَخْصُوصِ؛ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ دَلاَلَتُهَا عَلَى مَعْنَاهَا عَرَبِيَّةً - لَمْ تَكُنِ اللَّفْظَةُ عَرَبِيَّةً.

قَوْلُهُ: «اشْتِمَالُ الْقُرْآنِ عَلَى أَلْفَاظٍ قَلِيلَةٍ - لا يُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا»: قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا وُجِدَ فِيهِ مَا لاَ يَكُونُ عَرَبِيًّا، وَإِنْ كَانَ فِى غَايَةِ الْقِلَّةِ - لَمْ يَكُنِ المَجْمُوعُ عَرَبِيًّا.

وَأَمَّا الثَّوْرُ الأَسْوَدُ الَّذِى تُوجَدُ فِيهِ شَعْرَةٌ وَاحِدَةٌ بَيْضَاءُ، وَالْقَصِيدَةُ الْفَارِسِيَّةُ الَّتِى يُوجَدُ فِيهَا أَلْفَاظٌ عَرَبِيَّةٌ - فَلا نُسَلِّمُ جَوَازَ إِطْلاَقِ الأَسْوَدِ وَالْفَارِسِىِّ عَلَى مَجْمُوعِهِمَا؛ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ. وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: جَوَازُ الاسْتِثْنَاءِ؛ وَلَوْلا أَنَّهُ بِمَجْمُوعِهِ لا يُسَمَّى بِهَذَا الاِسْمِ حَقِيقَةً - وَإِلا لَمَا جَازَ الاِسْتِثْنَاءُ.

قَوْلُهُ: «الْقُرْآنُ: اسْمٌ لِمَجْمُوعِ الْكِتَابِ، أَوْ لَهُ وَلِبَعْضِهِ؟!»: قُلْنَا: بَلْ لِلْمَجْمُوعِ؛ بِدَلِيلِ إِجْمَاعِ الأُمَّةِ عَلَى أَنَّ اللهَ تَعَالَى مَا أَنْزَلَ إِلاَّ قُرْآنًا وَاحِدًا؛ وَلَوْ كَانَ لَفْظُ «الْقُرْآنِ» حَقِيقَةً فِى كُلِّ بَعْضٍ مِنْهُ - لَمَا كَانَ الْقُرْآنُ وَاحِدًا.

وَمَا ذَكَرُوهُ - مِنَ الْوُجُوهِ الأَرْبَعَةِ -: مُعَارَضٌ بِمَا يُقَالُ فِى كُلِّ آيَةٍ وَسُورَةٍ: «إِنَّهُ مِنَ الْقُرْآنِ، وَإِنَّهُ بَعْضُ الْقُرْآنِ».

قَوْلُهُ: «وُجِدَ فِى الْقُرْآنِ أَلْفَاظٌ غَيْرُ عَرَبِيَّةٍ»: قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ؛ أَمَّا الْحُرُوفُ المَذْكُورَةُ فِى أَوَائِلِ السُّوَرِ - فَعِنْدَنَا أَنَّهَا أَسْمَاءُ السُّوَرِ.

وَأَمَّا «المِشْكَاةُ» وَ «الْقِسْطَاسُ» وَ «الإِسْتَبْرَقُ» - فَلا مَانِعَ مِنْ كَوْنِهَا عَرَبِيَّةً، وَإِنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً فِى سَائِرِ اللُّغَاتِ؛ فَإِنَّ تَوَافُقَ اللُّغَاتِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهَا لَيْسَتْ بِعَرَبِيَّةٍ؛ لَكِنَّ الْعَامَّ إِذَا خُصَّ - يَبْقَى حُجَّةً فِيمَا وَرَاءَهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لما فرغ من الأسئلة الواردة على مقدمات

الدليل فى حكم المسألة، شرع فى الجواب عنها:

أما قوله: «هذا الدليل فاسد الوضع».

قلنا: هذا السؤال لا توجيه له على اصطلاح المتأخرين، فلا يسمع، وأما على اصطلاح المتقدمين، فهو مسموع:

والجواب عندنا: أنه، تلخيص المدعى، فنقول: لا شك [١]: فى أن عادة العرب جارية باستعمال الحقيقة والمجاز، فنحن ندعى: أن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعانى واستعمالها فيها غير خارج عن استعمال العرب؛ وذلك لأن من المجازات المشهورة تسميتهم الشىء باسم أحد أجزائه؛ كما يقال للزنجى: إنه أسود.

والدعاء: أحد أجزاء الصلاة، بل هو الجزء المقصود؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، ولأن المقصود من الصلاة التضرع والخضوع، فكان إطلاق اسم الصلاة الموضوع [٢] فى اللغة عليه، من باب إطلاق اسم الجزء على الكل؛ وذلك من المجازات اللغوية السائغة.

فإذا تلخص ذلك، عدنا إلى السؤال، فنقول: قوله: «إن ذلك يقتضى أن هذه الألفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها فيها»:

قلنا: إن قلتم ذلك بطريق الحقيقة فقط، فممنوع، وإن قلتم: إما حقيقة، أو مجاز، فهو مسلم؛ وهذا؛ لأن العرب تستعمل الحقائق، والمجازات؛ وما ذكرناه مجاز؛ بطريق إطلاقهم الجزء على الكل؛ فلا يكون خارجًا عن استعمالات العرب، ونحن لا ندعى إلا ذلك، وقد ثبت ذلك [٣] بالدليل المذكور.

فإذا كان [٤] ذلك مما يوافق عليه الخصم، فأهلاً وسهلاً بالوفاق، وإن كان مما يخالفه فيه، فقد صار محجوجًا بالدليل المذكور.

فإن قيل: «شرط المجاز اللغوى تصريح أهل اللغة، وتنصيصهم على تجويزه [٥]؛ وهذا الشرط معدوم ههنا؛ لأن هذه المعانى لم تكن متصورة للعرب قبل ورود الشرع؛ فلا

---

(١) فى «جـ»: لا يشك.

(٢) فى «جـ»: الوضع.

(٣) سقط فى: «جـ».

(٤) سقط فى: «ب».

(٥) فى «ب»: تجوزه.

يتصور تجويزهم تنصيصًا للنقل لما بينا، فعلم أن التصريح بنقل لفظ من معنى إلى معنى فرع تصورهما»:

قلنا: لا نسلم أن شرط المجاز، ما ذكرتم من تصريح أهل اللغة بجوازه.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنهم ما صرحوا بإطلاق اسم الجزء على الكل، على سبيل المجاز، وهذه قاعدة كلية يدخل تحتها ما ذكرناه من الاستعمال الجزئى.

قوله: «إفادة هذه اللفظة لهذا المعنى، وإن لم تكن عربية؛ فلم(١) لا يجوز أن يقال: هذه اللفظة عربية؛ لأن العرب تستعملها فى الجملة؟!»:

قلنا: لأن كون اللفظة عربية أو عجمية، ليس من الأحكام الذاتية للفظ، من حيث هو هو؛ وذلك لما بينا فى أول الكتاب أن دلالة الألفاظ على المعانى ليست ذاتية، بل هى تابعة للوضع. وإذا ثبت ذلك، فنقول: كون اللفظ عربيًّا أو عجميًّا، حكم للفظ من حيث هو دال على المعنى المخصوص بوضع واضع هو: عربى، أو عجمى، أو هندى، أو رومى؛ وذلك لأنا إذا علمنا كون الوضع [١٥٢/أ] الأول صادرًا من أحد الأصناف المذكورين، أطلقنا عليه: أنه عربى، أو عجمى، أو هندى، أو رومى، وإن لم نعلم شيئًا من ذلك، لا نطلق عليه: أنه عربى، أو عجمى، أو غير ذلك. وذلك بشرط دلالتها على المعنى: إما لكون اللفظ حقيقة لذلك المعنى وضعًا، أو لكون ذلك المعنى من جملة مجازات اللفظ لغة، ولابد من أحد هذين الأمرين؛ إذ لا معنى لكون اللفظ عربيًّا، أو عجميًّا، إلا ما ذكرنا بالأصل.

وأما (٢) قوله: «إن ذلك تابع لنفس استعمال العرب تلك اللفظة»:

قلنا: ذلك ممنوع؛ ومن ادعى ذلك، فعليه البيان.

وهذا الذى ذكرنا من القاعدة فى كون اللفظ عربيًّا، أو عجميًّا - يتقرر، سواء قلنا: الواضع هو الله، أو البشر:

أما إذا قلنا: الواضع هو الله، فتنسب إلى كل طائفة لسانها بالاستعمال. وأما إذا قلنا: الواضع هو البشر، فظاهر.

واعلم: أن كلام المصنف لا يتقرر على ظاهره، ولابد من تلك القيود التى ذكرناها، ومع ذلك، ففيه نظر:

---

(١) فى «ب»: لم.

(٢) فى «ب»: أمَّا.

وبيانه: هو أن لقائل أن يقول: لا نسلم أنه لا معنى لكون اللفظ عربيًّا إلا ما ذكرتم؛ بل له معنى آخر، وهو كون اللفظ موضوعًا من جهتهم أولاً، سواء استعمل فى حقيقته الأصلية، أو فى مجازه اللغوى، أو فى ثالث ليس بحقيقة له، ولا مجاز؛ وما ذكرتم من الأصل، لا ينفى هذا لتحققه.

والذى يؤكد ما ذكرنا: أن أئمة العربية اتفقوا على أن «إبراهيم» لا ينصرف للعجمية والعلمية، وإن وضعت العرب لفظة «إبراهيم» لغير ما وضع له العجم لذلك، على أن كون اللفظ عجميًّا، أو عربيًّا حكم منوط بكونه موضوعًا من جهة قوم وضعا [1]. أو لا: قوله: «اشتمال [2] القرآن على ألفاظ قليلة، لا يخرجه عن كونه عربيًّا»:

قلنا: متى وجد فى القرآن لفظة واحدة لا تكون عربية؛ بالتفسير المذكور -: لا يكون مجموع القرآن عربيًّا جزمًا؛ لأنا نعنى بكون مجموعه عربيًّا: كون كل جزء من أجزائه عربيًّا؛ وإذا لم يكن لفظ[3] من ألفاظه عربيًّا بالتفسير المذكور - خرج المجموع عن كونه عربيًّا بالضرورة. وأما الثور الأسود، والقصيدة الفارسية، فلا نسلم جواز إطلاق اسم الأسود والفارسى على مجموعهما، بمعنى: كل جزء من أجزائه[4]؛ بطريق الحقيقة.

[فإن][5]: قال: «إطلاق اللفظتين على مجموعهما؛ بالتفسير المذكور -: بطريق الحقيقة؛ عملاً بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة»:

قلنا: الأصل معارض بجواز الاستثناء؛ فإنه يصح أن يقال: «هذا الثور أسود[6] إلا شعرات بيضًا، وهذه القصيدة فارسية إلا لفظة كذا».

وهذا الصدق حقيقة؛ بعين ما ذكرتم من الأصل المقتضى لإرادة الحقيقة، ويلزم من هذا: أن يكون صدق كل واحد منهما على مجموعهما، بالتفسير المذكور -: حقيقة؛ وإلا لما صدق[7] الاستثناء حقيقة بالضرورة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

---

(١) فى «جـ»: وصفًا.

(٢) فى «ب»: اشتراك.

(٣) فى «ب»: من لفظ.

(٤) أى:أجزاء كل واحد منهما.

(٥) سقط فى: «ب».

(٦) فى «ب»: الأسود.

(٧) فى «ب، ج»: ولما صدق. والصواب ما أثبتناه.

قوله: «القرآن اسم لمجموع الكتاب [١٥٢/ب]، أوله ولبعضه؟!»:

قلنا: هو اسم للمجموع فقط؛ بدليل إجماع الأمة على أن الله تعالى ما أنزل إلا قرآنًا واحدًا. ولو كان القرآن اسمًا لكل(١) بعض منه، لزم كثرة القرآن جزمًا؛ واللازم باطل لما مر. هذا ما ذكره المصنف، جوابًا عن السؤال المذكور، وفيه نظر:

وبيانه: هو أن الإجماع منعقد على أن القرآن واحد، بمعنى أنه ما أنزل شيئًا خارجًا عن مجموعه مسمى بالقرآن؛ فإن ادعى الإجماع بتفسير آخر(٢)، فهو ممنوع، وإن ادعاه بهذا التفسير [فلا](٣) يجديه نفعًا.

وأما قوله: «ما ذكره معارض بما [يقال](٤) فى كل آية: إنه بعض القرآن، وإنه من القرآن» - فضعيف؛ وهذا لأن جزء الشىء إذا شارك كل الشىء فى الحقيقة لا يمتنع أن يصدق عليه اسم الشىء، واسم بعضه؛ كاللحم مثلاً؛ فإن جزء اللحم: لحم.

ولا يلزم من صدق اسم البعض عليه: ألا يصدق عليه اسم القرآن، وهذا بخلاف العشرة؛ فإنه لا يصدق على الخمسة، وعلى سائر أبعاضها(٥)؛ لما تبين فى العلوم العقلية: أن حقائق الأعداد مختلفة.

ثم نقول: المعارض له وجوه أربعة، وما ذكرتم له وجه واحد، فيتعارض الوجه الواحد، من أحد الجانبين بالآخر؛ فتبقى الثلاثة الباقية سالمة عن المعارض.

قوله: «وجد فى القرآن ألفاظ غير عربية»:

قلنا: لا نسلم؛ أما الحروف المذكورة، فعندنا: هى أسماء السور. هذا الجواب ضعيف.

وبيانه: أن هذه الألفاظ، إذا كانت أسامى السور - فليس ذلك بوضع العرب(٦)؛ فإن العرب ما عقلت هذه السور، حتى تضع لها أسامى.

ولا يقال: «إنها عربية، بمعنى: أن العرب وضعت «القاف»، لأول حرف [من] «قيل»: والياء لثانيه، واللام لثالثه؛ لأنا نقول: الكلام فى مدلولاتها؛ فإن المتركب من مدلول:

---

(١) فى «ب»: للكل.

(٢) فى «جـ»: الآخر.

(٣) سقط فى: «ب».

(٤) فى «ب، جـ»: يعارضه، والمثبت من المحصول.

(٥) فى «ب»: بعضها.

(٦) فى «ب»: العربى.

«الكاف، والهاء، والياء، والعين، والصاد» - هو هذا، وهو قولنا: «كهيعص»، وذلك مهمل في لغة العرب جزمًا، فما ذكره ليس بجواب. وصاحب «الحاصل» أسقط هذا السؤال بالكلية، مع اتجاهه، ووروده؛ فلم يحتج إلى الجواب.

وأما المشكاة، والقسطاس، والإستبرق: فلا نسلم أنها ليست عربية؛ غاية ما في الباب: أنها وضعت في غير هذه اللغة؛ فلا[1] يلزم من وجودها في غير هذه اللغة ألا تكون عربية؛ فإن توافق اللغات جائز.

سلمنا: أنها ليست عربية؛ ولكن ما ذكرتم من النصوص عامٌّ، فيقتضي كون كل لفظ من ألفاظ القرآن عربيًّا؛ فإذا خرج النقض عنه بدليل منفصل، يبقى فيما وراءه حجة؛ لما سيأتي أن العامَّ المخصوص حجة، وهذا الجواب فيه نظر:

وبيانه: هو أن الدليل المذكور يفسد إن صح هذا الجواب؛ وذلك لأن الدليل المذكور [١٥٣/أ] قياس استثنائي[2]، لا ينتج إلا باستثناء نقيض التالي [3]، أو باستثناء عين المقدَّم.

وأما ههنا: فقد استنتج المصنف الحكم المدعى، باستثناء نقيض التَّالي؛ حتى ينتج نقيض المقدم، ولايتم الدليل المذكور، إلا إذا ثبت كون القرآن بكليته عربيًّا؛ لأن التالي: هو ألا يكون القرآن بكليته عربيًّا؛ فلابد وأن تكون المقدمة الثانية: كونَ القرآن بكليته عربيًّا؛ حتى ينتج نقيض المقدم، وهو أن تكون إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني عربية.

وهذه المقدمة فسدت؛ لأنه سلم للخصم: أن القرآن فيه ألفاظ غير عربية، وهي: الإستبرق، والقسطاس، والمشكاة، والحال هكذا على اصطلاح أئمة النظر من علم [الخلاف][4]؛ فإنه قال: لو لم تكن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني عربية، لخرج القرآن عن أن يكون بكليته عربيًّا، فهذه ملازمة، والملزوم: عدم كون إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني عربية، واللازم: خروج القرآن عن أن يكون بكليته عربيًّا؛ فلابد من نفي اللازم؛ فنحتاج أن نقول في نفي اللازم[5]: لكن القرآن بكليته عربي؛ فينتفي الملزوم؛ فلا تتأتى له هذه المقدمة؛ لأنه سلم أن القرآن مشتمل على ألفاظ غير عربية، فمن أراد تقرير الدليل، فليعدل عن نظر التلازم إلى غيره.

---

(١) في «جـ»: ولا.

(٢) في «جـ»: استثناء.

(٣) في «جـ»: الثاني.

(٤) في «جـ»: الكلام.

(٥) في «ب»: نفس اللازم.

فنقول: إفادة هذه الألفاظ - وهى: الصوم، والصلاة، والزكـاة، وأمثالها - لمعانيها -: غير خارج عن قوانين العربية، بمعنى: أن معانيها مجازات لغوية، أو حقائق لغوية؛ وذلك لأن القرآن مشتمل عليها، والدليل يقتضى أن يكون القرآن بكليته عربيًا؛ فيكون دالاً على إفادة هذه الألفاظ لمعانيها عربية بسبب ذلك عملاً بالدليل. وعلى هذا: يخرج الجواب عن السؤال المذكور، وهو الإلزام بالإستبرق والسجيل وأمثالهما.

ويندفع عن المستدل كثير من الأسئلة الواردة على نظم التلازم؛ ولكن يحتاج إلى إثبات كون الدليل يقتضى كون القرآن بكليته عربيًا، وهذه المقدمة مشتركة بين المتكلمين.

ثم اعلم: أن العلماء اختلفوا فى كون القرآن مشتملاً على ألفاظ معرَّبة، فالمنقول عن ابن عباس (١)، وعكرمة (٢): اشتماله عليها، ونفاه الأكثرون، والدليل على ثبوته إجماع أئمة العربية على منع «إبراهيم» ونحوه من الصرف؛ للعجمة، والتعريف.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: قَوْلُهُ: هَذِهِ الْمُسَمَّيَاتُ حَدَثَت؛ فَلاَبُدَّ مِنْ حُـدُوثِ أَسْمَائِهَا: قُلْنَا: لِمَ لاَ يَكْفِى فِيهَـا الْمَجَـازُ، وَهُـوَ تَخْصِيصُ هَـذِهِ الأَلْفَـاظِ الْمُطْلَقَةِ بِبَعْضِ

---

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمى، أبو العباس المكى ثم المدنى ثم الطائفى، ابن عم النبى ﷺ وصاحبه وحبر الأمة وفقيهها، وترجمان القرآن، روى ألفًا وستمائة وستين حديثًا، اتفقا على خمسة وسبعين وانفرد البخارى بثمانية وعشرين، ومسلم بتسعة وأربعين وعنه أبو الشعثاء، وأبو العالية، وسعيد بن جبير، وابن المسيب وعطاء بن يسار وأمم. قال موسى بن عبيدة: كان عمر يستشير ابن عباس، ويقول: غواص. وقال سعد: ما رأيت أحضر فهمًا، ولا ألب لبًا، ولا أكثر علما، ولا أوسع حلمًا من ابن عباس، ولقد رأيت عمر يدعوه للمعضلات. وقال عكرمة: كان ابن عباس إذا مر فى الطريق قالت النساء أمر المسك أو ابن عباس؟. وقال مسروق: كنت إذا رأيت ابن عباس قلت: أجمل الناس، وإذا نطق قلت: أفصح الناس، وإذا حدث قلت: أعلم الناس. مناقبه جمة. قال أبو نعيم: مات سنة ثمان وستين. قال ابن بكير: بالطائف، وصلى عليه محمد بن الحنفية. ينظر: الخلاصة ٢/ ٦٩-٧٠، والإصابة ت (٤٧٧٢) والأعلام ٤/ ٩٥.

(٢) عكرمة البربرى مولى ابن عباس أبو عبد الله أحد الأئمة الأعلام. عن مولاه، وعائشة وأبى هريرة، وأبى قتادة ومعاوية وخلق. وعنه الشعبى وإبراهيم النخعى، وأبو الشعثاء من أقرانه وعمرو بن دينار وقتادة وأيوب وخلق. قال الشعبى: ما بقى أحد أعلم بكتاب الله من عكرمة. رموه بغير نوع من البدعة. قال العجلى: ثقة برىء مما يرميه الناس به. ووثقه أحمد، وابن معين، وأبو حاتم والنسائى. ومن القدماء أيوب السختيانى. قال مصعب: مات سنة خمس ومائة. قرنه مسلم بآخر. ينظر: الخلاصة: ٢/ ٢٤٠، الكاشف: ٢/ ٢٧٦، تقريب التهذيب: ٢/ ٣٠.

مَوَارِدِهَـا؟! فَـإِنَّ «الإِيمَـانَ» وَ«الصَّـلاَةَ» وَ«الصَّـوْمَ» كَـانَتْ مَوْضُوعَـةً لِمُطْلَـقِ التَّصْدِيـقِ، وَالدُّعَـاءِ، وَالإِمْسَـاكِ، ثُـمَّ تخصَّصَـتْ بِسَـبَبِ الشَّـرْعِ؛ بِتَصْدِيـقٍ مُعَيَّـنٍ، وَدُعَـاءٍ مُعَيَّـنٍ، وَإِمْسَاكٍ مُعَيَّنٍ؛ وَالتَّخْصِيصُ لاَ يَتِمُّ إِلاَّ بِإِدْخَالِ قُيُودٍ زَائِدَةٍ عَلَى الأَصْلِ. وَحِينَئِذٍ: يَكُـونُ إِطْلاَقُ اسْمِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ- إِطْلاَقًا لاِسْمِ الْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ.

وَأَمَّا «الزَّكَاةُ» - فَإِنَّهَا مِنَ الْمَجَازِ الَّذِى يُنْقَلُ فِيهِ اسْمُ الْمُسَبَّبِ إِلَى السَّبَبِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْمُعَارَضَةِ الأُولَى: أَنَّا لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَ الْوَاجِبَاتِ هُوَ: «الدِّينُ»؛ أَمَّا قَوْلُـهُ تَعَالَى: ﴿**وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**﴾ [الْبَيِّنَةُ: ٥] - فَنَقُـولُ: لاَ يُمْكِـنُ رُجُوعُـهُ إِلَـى مَا تَقَـدَّمَ؛ لِوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ «ذَلِكَ»: لَفْظُ الْوِحْدَانِ؛ فَلاَ يَجُوزُ صَرْفُهُ إِلَى الأُمُورِ الْكَثِيرَةِ.

وَالثَّانِى: أَنَّهُ مِنْ أَلْفَاظِ الذُّكْرَانِ؛ فَلاَ يَجُوزُ صَرْفُهُ إِلَى إِقَامَةِ الصَّلاَةِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِـكَ - فَلاَبُدَّ مِنْ إِضْمَارِ شَيْءٍ آخَرَ، وَهُوَ أَنْ يَقُولُوا: «ذَلِكَ الَّذِى أُمِرْتُـمْ بِـهِ - دِيـنُ الْقَيِّمَـةِ»؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، فَلَيْسُوا بِأَنْ يُضْمِرُوا ذَلِكَ أَوْلَى مِنَّـا بِـأَنْ نُضْمِـرَ شَيْئًا آخَرَ، وَهُـوَ أَنْ نَقُولَ: مَعْنَاهُ: أَنَّ ذَلِكَ الإِخْلاَصَ، أَوْ ذَلِكَ التَّدَيُّـنَ - دِيـنُ الْقَيِّمَـةِ؛ فَيَكُـونُ قَوْلُـهُ تَعَـالَى: ﴿**مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ [الْبَيِّنَةُ: ٥] - دَالاًّ عَلَى الإِخْلاَصِ.

وَإِذَا تَعَارَضَ الاحْتِمَالاَنِ - فَعَلَيْهِمُ التَّرْجِيحُ، وَهُـوَ مَعَنَـا؛ لأَنَّ إِضْمَـارَهُمْ يُـؤَدِّى إِلَـى تَغْيِيرِ اللُّغَةِ، وَإِضْمَارُنَا يُؤَدِّى إِلَى عَدَمِ التَّغْيِيرِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِى: أَنَّا لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُرَادَ فِى قَولِهِ تَعَـالَى: ﴿**وَمَا كَـانَ اللهُ لِيُضِيـعَ إِيمَانَكُمْ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ١٤٣]، أَىْ: صَلاَتَكُـمْ إِلَـى بَيْـتِ الْمَقْدِسِ؛ بَـلِ الْمُـرَادُ مِنْـهُ مَوْضُوعُـهُ اللُّغَوِىُّ، وَهُوَ: «التَّصْدِيقُ بِوُجُوبِ تِلْكَ الصَّلاَةِ».

وَعَنِ الثَّالِثِ: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ كَلِمَةَ «إِنَّمَا» لِلْحَصْرِ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِآيَاتٍ: مِنْهَا: مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَحَلَّ الإِيمَانِ هُوَ الْقَلْبُ؛ وَذَلِـكَ يَدُلُّ عَلَى مُغَايَرَةِ الإِيمَانِ لِعَمَلِ الْجَوَارِحِ؛ قَـالَ اللهُ تَعَـالَى: ﴿**أُولَئِـكَ كَتَـبَ فِـى قُلُوبِهِـمُ الإِيمَانَ**﴾ [الْمُجَادَلَةُ: ٢٢]، ﴿**وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾ [النَّحْلُ: ١٠٦]، ﴿**يَشْرَحْ صَـدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ**﴾ [الأَنْعَامُ: ١٢٥]،، وَكَانَ النَّبِىُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ، ثَبِّتْ قَلْبِى عَلَى دِينِكَ».

وَمِنْهَا: الآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ الأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ أُمُـورٌ مُضَافَـةٌ إِلَـى الإِيمَـانِ؛ قَـالَ اللهُ

تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرَّعْدُ: ٢٩]؛ ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾ [التَّغَابُنُ: ٩]، ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ﴾ [طه: ٧٥]، [﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾] [الأَنْبِيَاءُ: ٩٤] وَمِنْهَا: الآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى مُجَامَعَةِ الإِيمَانِ مَعَ المَعَاصِي؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأَنْعَامُ: ٨٢]، ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحُجُرَاتُ: ٩]. وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ عَنْ سَائِرِ الآيَاتِ الَّتِي تَمَسَّكُوا بِهَا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْخَامِسِ: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ لازِمٌ عَلَيْهِمْ؛ لأَنَّهُ قَدْ يُسَمَّى مُؤْمِنًا حَالَ كَوْنِهِ غَيْرَ مُبَاشِرٍ لأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ السَّادِسِ: أَنَّا نَعْتَرِفُ بِأَنَّ «الإِيمَانَ» - فِي عُرْفِ الشَّرْعِ -: لَيْسَ لِمُطْلَقِ التَّصْدِيقِ؛ بَلِ التَّصْدِيقُ الخَاصُّ، وَهُوَ: «تَصْدِيقُ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فِي كُلِّ أَمْرٍ دِينِي عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيئُهُ بِهِ»، وَهُوَ الْجَوَابُ عَنِ السَّابِعِ وَالثَّامِنِ.

وَأَمَّا الَّذِي احْتَجُّوا بِهِ مِنْ أَنَّ «الصَّلاةَ» وَ «الصَّوْمَ» - غَيْرُ مُسْتَعْمَلَيْنِ فِي مَوْضُوعَيْهِمَا اللُّغَوِيَّيْنِ -: فَمُسَلَّمٌ؛ وَلَكِنَّهُمَا مُسْتَعْمَلانِ فِي أُمُورٍ هِيَ مَجَازَاتٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تِلْكَ المَوْضُوعَاتِ الأَصْلِيَّةِ؛ وَهُمْ مَا أَقَامُوا الدَّلالَةَ عَلَى فَسَادِهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

[**الشرح**] **تنبيه**: اعلم: أنه تمسك القاضى فى منع النقل بمسلكين؛ لكن لم يوردهما المصنف، والصواب إيراده:

أما أولاً: فلأنه مخالفة، فلابد من إيراد حجة الخصم للانفصال عنها؛ ولأنه[1] ثبوت للمدعى بدون الجواب عن المعارضة، وذلك يتوقف على إيرادها.

وأما ثانيًا: فلتوقف تمام الإحاطة بجميع ما قيل فى المسألة[2] فلنوردهما، ثم ننفصل عنهما؛ فنقول: تمسك القاضى بمسلكين:

أحدهما: أنه لو نقل ألفاظًا لغوية إلى معان شرعية لوجب تعريفها للأمة بالتوقيف؛ وإلا لكان[3] مكلفًا لهم بما لم يفهموه؛ وهو تكليف بالمحال؛ وذلك التوقيف يجب أن يكون بالتواتر؛ لعدم قيام الحجة فى مثل هذه القضية بالآحاد.

---

(١) فى «ب، جـ»: لأن.

(٢) أى: على إيرادهما.

(٣) فى «ب»: كان.

الثانى: أن القرآن مشتمل على هذه الألفاظ، فلو لم تكن إفادتها لمعانيها لغوية، لخرج القرآن عن كونه عربيًّا بكليته، وهو [عربى بكليته](١) بالنصوص التى تقدمت.

والجواب عن الأول: لا نسلم أنه يلزم التوقيف.

قوله: يلزم التكليف بالمحال.

قلنا: لم قلت: «إن ذلك غير جائز»؟! وجوابه على أصل الأشاعرة ظاهر.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: «إنه لابد من التوقيف بطريق التواتر»؟! ولكن [لم](٢) لا يكفى فى ذلك القراءات الدالة على الكل، وقد تنتهى إلى حد يفيد اليقين.

سلمنا، لكن لم لا يكفى فيه الآحاد؟ لابد له من دليل.

والجواب عن المسلك الثانى: أن نقول: «لم لا يكفى فيه المجاز اللغوى؟! فلا يخرج القرآن عن كونه عربيًّا».

قال المصنف - رضى الله عنه -: فُرُوعٌ عَلَى الْقَوْلِ بِالنَّقْلِ:

الأَوَّلُ: النَّقْلُ خِلاَفُ الأَصْلِ؛ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ النَّقْلَ لاَ يَتِمُّ إِلاَّ بِثُبُوتِ الوَضْعِ اللُّغَوِىِّ، ثُمَّ نَسْخِهِ، ثُمَّ ثُبُوتِ الوَضْعِ الآخَرِ وَأَمَّا الوَضْعُ اللُّغَوِىُّ - فَإِنَّهُ يَتِمُّ بِوَضْعٍ وَاحِدٍ. وَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ثَلاَثَةِ أَشْيَاءَ - مَرْجُوحٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا لاَ يَتَوَقَّفُ إِلاَّ عَلَى شَىْءٍ وَاحِدٍ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ ثُبُوتَ الحُكْمِ فِى الْحَالِ - يُفِيدُ ظَنَّ الْبَقَاءِ؛ عَلَى مَا سَنُقِيمُ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ فِى «بَابِ الاسْتِصْحَابِ»؛ وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْبَقَاءَ عَلَى الْوَضْعِ الأَوَّلِ - أَرْجَحُ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ احْتِمَالُ بَقَاءِ اللُّغَةِ عَلَى الْوَضْعِ الأَصْلِىِّ - مُعَارَضًا باحْتِمَالِ التَّغْيِيرِ، لَمَا فَهِمْنَا عِنْدَ التَّخَاطُبِ شَيْئًا إِلاَّ إِذَا سَأَلْنَا فِى كُلِّ لَفْظَةٍ: هَلْ بَقِيَتْ عَلَى وَضْعِهَا الأَوَّلِ؟ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - ثَبَتَ مَا قُلْنَاهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنا إذا فرعنا على قول القاضى: وهو أن الشارع لم ينقل لفظًا لغويًّا إلى معنى ما أصلاً، فلا نقول: يحتمل كون اللفظ منقولاً نقلاً شرعيًّا، والأصل عدمه. وأما إذا فرعنا على: أن الشارع نقل ألفاظًا إلى غير معانيها، سواء قلنا:

---

(١) سقط فى الأصول.

(٢) سقط فى «ب».

إنه نقلها إلى مجازاتها اللغوية؛ كما اختاره المصنف والمحققون- أو إلى غير معانيها على الإطلاق؛ كما تقوله المعتزلة -: فإنا لا نجعل اللفظ منقولاً؛ إلا إذا دلنا الدليل عليه.

فإذا علمنا أو ظننّا: أنه منقول، فلا نقول: هو غير منقول بالأصل، نعم: إذا علمنا أو ظننا كون اللفظ موضوعًا لمعنى فى اللغة، ثم احتمل أن يكون الشارع نقله إلى غيره، واحتمل(١) أنه لم ينقله- احتمالاً على السواء- فإنا نقول - والحالة هذه -: هى [غير] منقولة بالأصل؛ والدليل على ذلك وجوه:

الأول: أن النقل يتوقف على الوضع اللغوى؛ فإنه لابد وأن يكون المنقول موضوعًا فى اللغة لمعنى، ويتوقف(٢) على انتساخه؛ وإلا لكان باقيًا على الوضع اللغوى، والمفروض خلافه، ويتوقف(٣) أيضًا على وضع جديد بإزاء معنى آخر، وأما عدم النقل: فإنه يتوقف على وضع واحد، وما يتوقف على ثلاثة أشياء، فهو مرجوح بالنسبة إلى مايتوقف على شىء واحد؛ وذلك لأن الأول عدمه بطرق ثلاثة؛ ضرورة أن ما يتوقف على اجتماع أمور ثلاثة، فعدمه بعدم كل واحد من تلك الأمور.

ولا كذلك المتوقف على شىء واحد؛ فإن عدمه بطريق واحد؛ فكل ما كان طرق عدمه أكثر، كان عدمه أغلب على الظن جزمًا.

واعلم: أن شرط هذا [١٥٥/أ] الدليل: أن يكون الأول متوقفًا(٤) على مقدمات ثلاثة أو أربعة مثلاً، والثانى يتوقف على مقدمتين منها لاغير، أو على ثلاثة من الأربعة لاغير؛ فيتم الدليل المذكور. وأما إذا كان بعض الأشياء موقوفًا على مقدمات كثيرة، وبعضها موقوفًا على مقدمات قليلة ليست مشتركة بأعيانها بين الأمرين(٥) -: فإنه لا يتأتى هذا الترجيح؛ لأنه يجوز(٦) أن يكون الأكثر مقدمات أقوى فى مقدماته(٧) من الأصل بمقدماته، بل شرطه ما ذكرنا، فافهم ذلك.

---

(١) فى «جـ»: واحتمله.

(٢) فى «جـ»: فيتوقف.

(٣) فى «ب، جـ»: فيتوقف.

(٤) فى «ب»: يتوقف، وفى «جـ»: موقف.

(٥) فى «أ»: الأمر.

(٦) فى «ب»: جوز.

(٧) فى «ب»: مقدماتهن، فى «جـ»: مقدماتها.

الوجه الثاني: أن في احتمال عدم النقل «راجحًا» يقتضي الاستصحاب؛ بخلاف احتمال النقل؛ على ما سيأتي من الدلالة على «الاستصحاب» في بابه.

الوجه الثالث: أن احتمال النقل لو كان مساويًا لاحتمال عدم النقل، لما فهمنا المعنى من اللفظ الذي احتمل فيه الأمران على السواء، إلا بعد السبق إلى عرفانها على الوضع الأول؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنه لما احتمل النقل، وعدم النقل - احتمالاً على السواء -: ففهم أحد المعنيين على التعيين منه - ترجيح من غير مرجح؛ وذلك باطل؛ فقد صحت الملازمة. وأما بيان انتفاء اللازم فظاهر؛ وذلك لحصول الفهم بدون الاستفهام(١).

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْفَرْعُ الثَّانِي:

لاَ شَكَّ فِي ثُبُوتِ «الأَلْفَاظِ المُتَوَاطِئَةِ» فِي الأَسْمَاءِ الشَّرْعِيَّةِ؛ واخْتَلَفُوا فِي وُقُوعِ «الأَسْمَاءِ المُشْتَرَكَةِ».

وَالْحَقُّ وُقُوعُهَا؛ لأَنَّ لَفْظَ «الصَّلاةِ» مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعَان شَرْعِيَّةٍ لاَ يَجْمَعُهَا جَامِعٌ؛ لأَنَّ اسْمَ «الصَّلاةِ» - يَتَنَاوَلُ: مَا لا قِرَاءَةَ فِيهِ؛ كَصَلاةِ الأَخْرَسِ، وَمَا لا سُجُودَ فِيهِ، وَلا رُكُوعَ؛ كَصَلاةِ الْجَنَازَةِ،، وَمَا لا قِيَامَ فِيهِ؛ كَصَلاةِ الْقَاعِدِ،، وَالصَّلاةُ بِالإِيمَاءِ عَلَى مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) - لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَلَيْسَ بَيْنَ هَذِهِ الأَشْيَاءِ قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ يَجْعَلُ مُسَمَّى الصَّلاةِ فِيهَا حَقِيقَةً، وَأَمَّا «المُتَرَادِفَةُ» - فَالأَظْهَرُ: أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ؛ لأَنَّهُ ثَبَتَ أَنَّهُ عَلَى خِلافِ الأَصْلِ؛ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الْحَاجَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أن الأسماء المتواطئة الشرعية موجودة؛ والدليل عليها: لفظ السجود، والركوع، وأمثالهما؛ وأما الأسماء المشتركة الشرعية: فقد اختلفوا في وقوعها:

قال «المصنف»: الحق وقوعها؛ واستدل عليه بلفظ الصلاة؛ فإنها مستعملة في معان شرعية مختلفة بالحقيقة، ليس فيها قدر مشترك بين الجميع.

بيان الأول: أنها تستعمل في صلاة الأخرس، ولا قراءة فيها، وفيما لا سجود فيها، ولا ركوع؛ كصلاة الجنازة، وفيما لا قيام فيها؛ كصلاة القاعد، وفيما لا قعود فيها كصلاة المومئ المستلقي على مذهب الشافعي - رضي الله عنه - وليس فيها شيء من

---

(١) في «ب»: الأسماء.

ذلك، وليس بين هذه الأفعال قدر [١٥٥/ب] مشترك معقول، يجعل مسمى اللفظ حقيقة [فيه].

ويلزم من ذلك: أن تكون حقائق مختلفة، ولفظ «الصلاة» مقول عليها بالاشتراك. هذا ما قاله «المصنف»، وفيه نظر؛ وذلك لأنا نمنع قوله: «ليس بينها شىء مشترك»؛ بل المشترك: أنه فعل مخصوص، واقع على أحد الوجوه المخصوصة، يقصد به تعظيم المعبود. وأما الألفاظ المترادفة الشرعية: فالأظهر عدم وجودها:

والدليل عليه: أن الترادف على خلاف الأصل؛ على ما بيناه فى أول الكتاب؛ فيتقدر وقوعه بقدر الحاجة، ولا حاجة إليها؛ لحصول مقصود التعريف باللفظ الواحد.

قال المصنف – رضى الله عنه –: الْفَرْعُ الثَّالِثُ:

كَمَا وُجِدَ «الِاسْمُ الشَّرْعِيُّ»؛ فَهَلْ وُجِدَ «الْفِعْلُ الشَّرْعِيُّ» وَ «الْحَرْفُ الشَّرْعِيُّ»؟ الأَقْرَبُ: أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ:

أَمَّا أَوَّلاً: فَبِالاسْتِقْرَاءِ، وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلأَنَّ الْفِعْلَ صِيغَةٌ دَالَّةٌ عَلَى وُقُوعِ الْمَصْدَرِ بِشَىْءٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، فِى زَمَانٍ مُعَيَّنٍ. فَإِنْ كَانَ الْمَصْدَرُ لُغَوِيًا – اسْتَحَالَ كَوْنُ الْفِعْلِ شَرْعِيًا، وَإِنْ كَانَ شَرْعِيًّا – وَجَبَ كَوْنُ الْفِعْلِ أَيْضًا شَرْعِيًا؛ تَبَعًا لِكَوْنِ الْمَصْدَرِ شَرْعِيًّا؛ فَيَكُونُ كَوْنُ الْفِعْلِ شَرْعِيًا – أَمْرًا حَصَلَ بِالْعَرَضِ لاَ بِالذَّاتِ.

الشرح: اعلم – وفقك الله – أن المدعى: أن الحرف الشرعى، والفعل الشرعى بالذات – لم يوجدا؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: الاستقراء؛ وذلك ظاهر.

وثانيهما: أن الأفعال مشتقة من المصادر، وعلى الرأى الصحيح – وهو رأى البصريين – [و] الفعل[1]: صيغة دالة على وقوع المصدر لشخص غير معين، فى زمن معين، والمراد به: أحد الأزمنة الثلاثة، فإن كان المصدر لغويًا، فالفعل المشتق منه المستعمل فيما اشتق منه – لغوى جزمًا، وإن كان المصدر شرعيًا، فالمستعمل[2] فيه المشتق منه – شرعى أيضًا، لكن ينقله للمصدر، فيستحيل كون الفعل شرعيًا بالذات؛ وهو المطلوب؛ لا يقال: ما ذكره من حد المصدر منقوض بالمتقدم والمتأخر؛ فإنه صيغة دالة على وقوع المصدر لشخص غير معين، فى زمن معين: لأنا نقول: لا نسلم انتقاضه؛

(١) فى «ب،جـ»: والنقل.

(٢) فى «ب،جـ»: والمستعمل، والمقصود: فالفعل المستعمل فيه.

ظاهر للمتأمل فى ذلك؛ لأن وقوع المصدر [لشخص][١] غير معين، فى زمن معين - يستدعى وجود الحدث فى زمن معين، ليس ذلك الحدث عين الزمان.

والمتأخر والمتقدم نفس التقدم والتأخر، ويستحيل كون التقدم والتأخر فى زمان؛ وإلا يلزم كون الزمان زمانين؛ وهو محال.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْفَرْعُ الرَّابِعُ: فِى أَنَّ صِيَغَ الْعُقُودِ إِنْشَاءَاتٌ، أَمْ إِخْبَارَاتٌ؟

لاَ شَكَّ أَنَّ قَوْلَهُ: «نَذَرْتُ، وَبِعْتُ، وَاشْتَرَيْتُ» صِيَغُ الإِخْبَارِ فِى اللُّغَةِ، وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ فِى الشَّرْعِ - أَيْضًا - لِلإِخْبَارِ؛ وَإِنَّمَا [١٥٦/أ] النِّزَاعُ فِى أَنَّهَا حَيْثُ تُسْتَعْمَلُ لاِسْتِحْدَاثِ الأَحْكَامِ إِخْبَارَاتٌ أَمْ إِنْشَاءَاتٌ؟ وَالثَّانِى: هُوَ الأَقْرَبُ؛ لِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَهُ: «أَنْتِ طَالِقٌ»: لَوْ كَانَ إِخْبَارًا - لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنِ المَاضِى أَوِ الْحَالِ أَوِ الْمُسْتَقْبَلِ؛ وَالْكُلُّ بَاطِلٌ؛ فَبَطَلَ القَوْلُ بِكَوْنِهَا إِخْبَارًا.

أَمَّا أَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنِ المَاضِى وَالحَاضِرِ - فَلأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ، لاَمْتَنَعَ تَعْلِيقُهُ عَلَى الشَّرْطِ؛ لأَنَّ التَّعْلِيقَ عِبَارَةٌ عَنْ: «تَوْقِيفِ دُخُولِهِ فِى الْوُجُودِ؛ عَلَى دُخُولِ غَيْرِهِ فِى الْوُجُودِ»؛ وَمَا دَخَلَ فِى الْوُجُودِ - لاَ يُمْكِنُ تَوْقِيفُ دُخُولِهِ فِى الْوُجُودِ عَلَى دُخُولِ غَيْرِهِ فِى الْوُجُودِ؛ وَلَمَّا صَحَّ تَعْلِيقُهُ عَلَى الشَّرْطِ - بَطَلَ كَوْنُهُ إِخْبَارًا عَنِ المَاضِى أَوِ الحَالِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ إِخْبَارًا عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ - فَلأَنَّ قَوْلَهُ: «أَنْتِ طَالِقٌ» فِى دَلاَلَتِهِ عَلَى الإِخْبَارِ عَنْ صَيْرُورَتِهَا مَوْصُوفَةً بِالطَّلاَقِ فِى الْمُسْتَقْبَلِ - لَيْسَ أَقْوَى مِنْ تَصْرِيحِهِ بِذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُهُ: «سَتَصِيرِينَ طَالِقًا فِى الْمُسْتَقْبَلِ»؛ لَكِنَّهُ لَوْ صَرَّحَ بِذَلِكَ، فَإِنَّهُ لا يَقَعُ الطَّلاقُ؛ فَمَا هُوَ أَضْعَفُ مِنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُ: «أَنْتِ طَالِقٌ» - أَوْلَى بِأَلاَّ يَقْتَضِىَ وُقُوعَ الطَّلاَقِ.

الثَّانِى: أَنَّ هَذِهِ الصِّيَغَ لَوْ كَانَتْ إِخْبَارًا - لَكَانَتْ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ كَذِبًا أَوْ صِدْقًا:

فَإِنْ كَانَتْ كَذِبًا - فَلا عِبْرَةَ بِهَا، وَإِنْ كَانَتْ صِدْقًا - فَوُقُوعُ الطَّالِقِيَّةِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَوَقِّفًا عَلَى حُصُولِ هَذِهِ الصِّيَغِ، أَوْ لاَ يَكُونَ: فَإِنْ كَانَ مُتَوَقِّفًا عَلَيْهِ - فَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ كَوْنَ الْخَبَرِ صِدْقًا يَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِ الْمُخْبَرِ عَنْهُ، وَالمُخْبَرُ عَنْهُ - هَهُنَا - هُوَ: وُجُودُ

---

(١) سقط فى «ج».

الطَّالِقِيَّةِ؛ فَالإِخْبَارُ عَنِ الطَّالِقِيَّةِ يَتَوَقَّفُ كَوْنُهَا صِدْقًا عَلَى حُصُولِ الطَّالِقِيَّةِ - فَلَوْ تَوَقَّفَ حُصُولُ الطَّالِقِيَّةِ عَلَى هَذَا الْخَبَرِ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَوَقِّفًا عَلَيْهِ - فَهَذَا الْحُكْمُ لابُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ آخَرَ: فَبِتَقْدِيرِ حُصُولِ ذَلِكَ السَّبَبِ - تَقَعُ الطَّالِقِيَّةُ، وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ هَذَا الْخَبَرُ. وَبِتَقْدِيرِ عَدَمِهِ - لا تُوجَدُ، وَإِنْ وُجِدَ هَذَا الإِخْبَارُ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالإِجْمَاعِ!

فَإِنْ قِيلَ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَأْثِيرُ ذَلِكَ الْمُؤَثِّرِ فِى حُصُولِ الطَّالِقِيَّةِ - يَتَوَقَّفُ عَلَى هَذِهِ اللَّفْظَةِ؟»: قُلْتُ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ، إِذَا كَانَتْ شَرْطًا لِتَأْثِيرِ الْمُؤَثِّرِ فِى الطَّالِقِيَّةِ - وَجَبَ تَقَدُّمُهَا عَلَى الطَّالِقِيَّةِ؛ لَكِنَّا بَيَّنَّا: أَنَّا مَتَى جَعَلْنَاهَا خَبَرًا صَادِقًا - لَزِمَ تَقَدُّمُ الطَّالِقِيَّةِ عَلَيْهَا؛ فَيَعُودُ الدَّوْرُ.

الثَّالِثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطَّلاقُ: ١] - أَمْرٌ بِالتَّطْلِيقِ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَى التَّطْلِيقِ، وَمَقْدُورُهُ لَيْسَ إِلا قَوْلُهُ: «طَلَّقْتُ»؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ مُؤَثِّرٌ فِى الطَّالِقِيَّةِ.

الرَّابِعُ: لَوْ أَضَافَ الطَّلاقَ إِلَى الرَّجْعِيَّةِ - وَقَعَ، وَإِنْ كَانَ صَادِقًا بِدُونِ الْوُقُوعِ؛ فَثَبَتَ أَنَّهُ إِنْشَاءٌ لا إِخْبَارٌ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: الفرع الرابع: صيغ العقود - كقول القائل: بعت، وطلقت، وزوجت -: لاشك فى كونها [١٥٦/ب] إخبارات فى اللغة عن أمور ماضية.

وفى الشرع: قد تستعمل أيضًا للإخبار؛ كما إذا صدر من الإنسان بيع، أو طلاق، أو غيرهما فى الزمن الماضى، ثم قال: بعت، أو طلقت، ومراده الإخبار عما صدر منه فى الماضى من الزمان. وأما إذا استعمل هذه الصيغ لاستحداث [١] أحكام لم تكن قبل؛ فهل هى إنشاءات- والحالة هذه- أم إخبارات باقية على الأوضاع اللغوية؟ أو انقلبت بالشرع؛ بمعنى: أن الشارع نقلها إلى الإنشاءات المخصوصة؟:

فيه قولان: فالذى ذهب إليه الأكثرون: أنها إنشاءات؛ وهو اختيار المصنف؛ والذى ذهب إليه الأقلون: أنها إخبارات؛ ونسب هذا القول إلى الحنفية، وهو اختيار أئمة النظر من علم الخلاف.

وهذا تفريع من قوله بالنقل الشرعى: إما مطلقًا؛ كما قاله المعتزلة، أو إلى مجازاتها

---

(١) فى «ب»: لإحداث.

اللغوية، ولا يتأتى هذا التفريع على رأى القاضى ومن تابعه. فلابد من الفرق بين الإنشاء، والإخبار قبل الشروع فى تقرير المختار؛ فنقول: الإخبار عن ثبوت الشىء يستدعى تقدم ثبوته، فالمخبر عنه: إن كان ثابتًا فى الواقع، فهو إخبار صادق والخبر[1] صدق وإلا فهو إخبار كاذب، والخبر كذب؛ هذا بحكم الاصطلاح على تفسير الصدق والكذب. وأما أن الصدق يستدعى ثبوت المخبر عنه فى الواقع، أو فى زعمه، فهل بينهما واسطة أم لا؟ - فليس هذا موضوع بيانه.

هذا إذا كان إخبارًا عن الماضى، وأما إذا كان إخبارًا عن المستقبل، أو الحال - فلا. وأما الإنشاء: فلا يستدعى تقدم المنشأ على الإنشاء، بل يستعقبه استعقابًا يقتضيه التفريع على كون الأسباب عللاً ومؤثرات[2]؟ أو هى أمارات ومعرفات؟ على ما سيتضح ما هو الحق فى ذلك، فى كتاب «القياس»؛ إن شاء الله تعالى؛ وهذا لأن الإنشاءات أسباب دون الإخبارات.

فرق ثان: أن الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب؛ بخلاف الإخبار.

فرق ثالث: هو أن الإنشاءات أسباب لتلك الأحكام التى تترتب[3] عليها، وتقصد من مباشرتها.

وإذا اتضح الفرق بين الإخبار، والإنشاء، فنقول: المختار: أن هذه الصيغ إذا استعملت لاستحداث الأحكام فهى إنشاءات؛ والدليل عليه وجوه:

الأول: أن قوله: «أنت طالق» لو كان إخبارًا: فإما أن يكون إخبارًا عن طلاق صدر عنه فى الزمن الماضى، أو الحال، أو المستقبل بالضرورة؛ والثلاثة باطلة؛ فيبطل القول بكونها إخبارًا:

أما أنه لا يمكن أن يكون إخبارًا عن الماضى والحال: فلأنه[4] لو كان إخبارًا عن الطلاق الصادر منه فى الزمن الماضى، أو الحاضر- لاستحال تعليقه؛ واللازم باطل؛ والملزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو أن [٧ د ١٥٧/أ] التعليق عبارة عن توقف دخول الشىء فى الوجود، على دخول غيره فى الوجود بالاتفاق، وما دخل فى الوجود سواء كان فى الماضى من

---

(١) فى «ب»: المخبر.

(٢) فى «جـ»: علل أو مؤثرات.

(٣) فى «ب»: يترتب.

(٤) فى «ب»: وذلك.

الزمان أو فى الحاضر منه، فإنه يستحيل تعليقه؛ واللازم باطل؛ لجواز التعليق إجماعًا؛ فالملزوم كذلك؛ فاستحال أن يكون ذلك إخبارًا عن الطلاق الصادر منه فى الزمن الماضى، أو الحاضر.

وأما أنه يستحيل أن يكون إخبارًا عن طلاق يصدر منه فى المستقبل من الزمان: فذلك لأن قوله «أنت طالق» لا يزيد دلالته فى صيرورتها موصوفة بالطلاق فى الزمن المستقبل على قوله: «ستصيرين[1] مطلقة فى المستقبل من الزمان»، ولو صرح بذلك لا يقع الطلاق؛ فكذا إذا تلفظ بالأضعف منه دلالة[2]؛ واللازم باطل؛ لوقوع الطلاق بهذه الصيغة؛ فينتفى الملزوم؛ فلا يكون ذلك إخبارًا عن وقوع الطلاق فى المستقبل. فقد بطلت الأقسام الثلاثة منه، فيستحيل كونها إخبارًا.

واعلم: أن هذا الدليل هو قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى؛ لإنتاج نقيض المقدم[3].

الوجه الثانى: هو أن هذه الصيغة لو كانت إخبارًا: فإما أن تكون صادقة، أو كاذبة؛ والقسمان باطلان؛ فيستحيل كونها [إخبارًا][4].

بيان التلازم: أنه على تقدير كونها إخبارًا: فإما أن تكون كاذبة، أو صادقة، وذلك لأنها إما ألا تكون مطابقة للواقع، أو تكون: فإن لم تكن مطابقة للواقع، لزم الأول، وإن كانت مطابقة للواقع، لزم الثانى؛ فقد صحت الملازمة؛ وكل واحد من المتلازمين[5] منتف:

أما بطلان الأول: فلأن الكذب لا عبرة به وجودًا، أو عدمًا؛ وهو باطل.

وأما بطلان الثانى: فذلك لأنها لو كانت صادقة؛ فحصول الطالقية: إما أن يكون متوقفًا[6] على حصول هذه الصيغة أو لا؛ وأَيًّما كان يلزم أمر باطل: أما إذا كان متوقفًا: فلأنه أفضى إلى الدور المستحيل[7].

---

(١) فى «جـ»: فستصيرين.

(٢) فى «جـ»: دالة.

(٣) فى «جـ»: المفهوم.

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) فى «ب»: الملازمين.

(٦) فى «ب»: موقفا.

(٧) فى «ب»: أقصى الدور المستحيل.

بيان إفضائه إلى الدور: وذلك لأنا نتكلم على تقدير توقف الطالقية على الصيغة الصادقة، وتوقف الصيغة الصادقة على الصادقية بالضرورة، وصادقية الصيغة تتوقف على وقوع مخبر مَّا قبل التلفظ بها؛ فيلزم توقف الصيغة الصادقة على الطالقية، وتوقف الطالقية على الصيغة الصادقة؛ وذلك دور؛ وهو ممتنع جزمًا. وإن لم يكن متوقفا عليه، يلزم وقوع الطلاق بسبب آخر غير هذا؛ ضرورة أن هذا الحكم لابد له من سبب يتوقف عليه هذا الحكم؛ وحينئذ يقع الطلاق إذا وجد ذلك السبب، وعدم هذا، ولا يقع إذا لم يوجد ذلك، وإن وجد هذا؛ وهذا باطل بالإجماع.

فإن [١٥٧/ب] قلت: «لم لا يجوز أن تكون هذه الصيغة سببًا لوقوع الطلاق، وتكون شرطًا لتأثير السبب أو المؤثر في الطالقية؛ وهذا لأن التقدير أنها ليست سببًا لوقوع الطلاق، ولا يلزم من عدم كونه سببًا، عدم كونه شرطًا؟!»:

قلنا: هذه الصيغة: إما أن تكون سببًا، أو شرطًا لوقوع الطالقية، أو لا تكون سببًا ولا شرطًا: لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم الدور؛ وذلك لأنها إن كانت سببًا أو شرطًا، وجب تقديمها على الطالقية؛ ضرورة وجوب تقدم السبب والشرط على المسبب والمشروط؛ فيلزم تقدُّمها على الطالقية، لكن الطالقية تتوقف على ذلك الخبر الصادق، ويتوقف الخبر الصادق على الصادقية، والصادقية تتوقف على تقدم المخبر عنه؛ فيلزم تقدمها [(١)] على الطالقية، وتقدم الطالقية عليها [(٢)]؛ وذلك دور باطل.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]؛ أمر بالتطليق؛ فيلزم أن يكون المكلف قادرًا على التطليق؛ وإلا يلزم التكليف بالمعجوز عنه؛ وذلك لا يجوز؛ بناء على أن التكليف بالممتنع باطل. ولا مقدور له إلا قوله: طلقت؛ دل على أن قوله: «طلقت» مؤثر في الطالقية؛ لأن يكون إنشاء.

الوجه الرابع: أنه لو قال للرجعية: «طلقتك، أو أنت طالق» - وقع الطلاق، ولو كانت الصيغة إخبارًا، لما توقف صدقه على الوقوع؛ ضرورة صدقه بصدور الطلاق منه قبل هذا التلفظ.

هذه هي [(٣)] الوجوه [(٤)] التي تمسك بها «المصنف»، ولأئمة النظر وجوه أخرى، سنذكرها في آخر الكتاب في قواعد الجدل؛ إن شاء الله تعالى.

---

(١) في «جـ»: تقديمها.

(٢) في «جـ»عليهما.

(٣) سقط في «ب».

(٤) في «جـ»: هذه الوجه.

فإن قيل: لا نسلم أن هذه الصيغة لو كانت إخبارًا؛ لما قبلت التعليق، وإنما تكون كذلك أن لو بقيت مفيدة للإخبار عند اقتران صيغة التعليق بها، وهذا لجواز أن يكون اللفظ عند تجرده مفيدًا لأمر، وإذا اقترن به لفظ آخر، أو حكم، أو قرينة، تغيرت الإفادة؛ وذلك كلفظة «الأسد»: إذا تجرد عن القرينة، أفاد الحيوان المفترس، وإذا قال: رأيت أسدًا يلعب بالكرة، فذلك يدل على أنه رأى رجلاً شجاعًا.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن قوله: «أنت طالق، أو طلقتك» إذا تجرد عن حرف الشرط، كان إخبارًا عن وقوع الطلاق قبل التلفظ بها، لكن إذا اقترن به حرف الشرط، تغيرت الإفادة؛ وصار يفيد ذلك في المستقبل من الزمان عند وجود هذا الشرط.

وتوجيه هذا الكلام: أن نقول: لا نسلم أنه لو كان إخبارًا على مجرده، لما قبل التعليق؛ [وإنما يكون] (١) كذلك لو بقيت مفيدة للإخبار عند التعليق.

أو نقول: لا نسلم أن الماضي لا يقبل التعليق؛ وإنما يكون كذلك لو كان[١٥٨/أ] ماضيًا محضًا؛ وأما إذا كان ماضيًا مقدرًا (٢)، فلا نسلم ذلك، وذلك لأنا نقدره في الزمن الماضي بعد حصول شرط المعلق عليه، وهذا بخلاف الماضي المحقق؛ فإنه لا يبقى(٣) للشرط فيه تأثير.

هذا الإشكال يتوجه على الأول من الوجوه.

وأما الوجه الثاني فنقول: لانسلم تحقق(٤) الدور؛ بل لا دور على تقدير توقف الطالقية، فيقع أمور ثلاثة:

أحدها: الصيغة: ويترتب عليها تقدير الطالقية قبل الصيغة، ويترتب على تقدير الطالقية صدق الصيغة، وصدق الصيغة غيرها؛ لأن معناها المطابقة، ومطابقة اللفظ غير اللفظ؛ فتكون الصيغة متوقفًا عليها الطلاق، والصدق متوقفًا على الطلاق، وتقدير الطالقية في الزمن الماضي متوقفًا عليه الصدق؛ فلا دور.

وحاصله: أن الطالقية تتوقف على الصيغة، ولا تتوقف الصيغة على الطالقية؛ بل يتوقف صدق الصيغة على الطالقية، وصدق الصيغة غير الصيغة؛ فلا دور.

---

(١) سقط في «جـ».
(٢) في «ب»: مقلداً.
(٣) في «جـ»: لا ينفي.
(٤) في «جـ»: تحق.

ومنهم من قال: هذا دور معيَّة، ولا استحالة فيها. هذا يتوجه على تقدير الطالقية على الصيغة.

وإذا لم تكن الطالقية موقوفة على الصيغة، فنقول: نحن نختار: أن هذا الإخبار صدق، وأن صدقه موقوف على حصول الطالقية قبيله، وأن حصول الطالقية غير متوقف على هذه الصيغة.

قوله: «هذا الحكم لابدَّ له من سبب»: قلنا: وقد تحقق ذلك السبب، وهو العزم المصمم على التلفظ بهذا اللفظ تصميمًا لا ينفك عنه التلفظ بهذا اللفظ ألبتة، وقد تحقق مثل هذا السبب قبيل التلفظ. ولا فائدة فى قوله: «بتقدير حصول ذلك، تقع[1] الطالقية، وإن لم يوجد هذا الخبر، وبتقدير عدمه، لا توجد وإن وجد هذا الخبر»؛ لأنا نقول: يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر؛ فاندفع ما ذكره.

ومن هذا التحقيق: يعلم ضعف الوجهين المذكورين، بعد هذين الوجهين؛ لأنك تقول على الوجه الثالث[2]، إن التلفظ بهذا اللفظ كما هو مقدور له؛ فكذلك العزم الذى يتقدم[3] اللفظ - أيضا - مقدور[4]؛ وحينئذ: يمكنه الخروج عن عهدة [5] الأمر بالإتيان بهما، ويكون أحدهما سببًا لوقوع الطلاق، والآخر علامة.

وأما الوجه الرابع: فضعيف؛ لأنا لا نوقع الطلاق عند صدور الصيغة تصديقًا لإخباره؛ حتى يمتنع عن الحكم بالإيقاع فى الرجعية؛ لإمكان تصديقه بدون الإيقاع؛ بل إنما نحكم بالإيقاع لدلالة هذه الصيغة على وجود العزم الذى هو سبب الوقوع.

وإذا عرفت ذلك، عرفت: أن السبب المؤثر فى هذه الأحكام الحادثة أمور باطنة، ونيات خفية، وهذه الصيغ [١٥٨/ب] علامات لتلك الأسباب الباطنة، وهى باقية على حقائقها من كونها إخبارات:

قلنا: الجواب الأول أن نقول: لو كانت الصيغة إخبارًا عن الماضى أو الحال - باقيًا على مدلوله -: لما قبل التعليق بالضرورة؛ فالمنع مندفع، والمقدمة ضرورية.

ثم نقول: اللازم باطل؛ فينتفى الملزوم؛ فيلزم ألا يكون إخبارًا باقيًا على مدلوله؛ فيلزم

---

(١) فى «ب»: يقع.

(٢) فى جميع النسخ الثانى، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) هكذا فى جميع النسخ يتقدمه، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «جـ»: مقدوره.

(٥) فى «جـ»: عمدة.

انتفاء المجموع المركب من الإخبار وكونه باقيًا على مدلوله؛ فيلزم انتفاء جزء من المجموع بالضرورة.

لا سبيل إلى انتفاء المجموع بعدم[(١)] البقاء؛ فتعين انتفاؤه بالجزء الثانى، وهو ألا يكون إخبارًا.

وإنما قلنا: «إنه لا سبيل إلى انتفائه بعدم البقاء»؛ وإلا يلزم التركيب بالأصل المقتضى لبقاء ما كان على ما كان؛ فتعين الثانى؛ وهو المطلوب.

ولا يقال: «ما ذكرت من الأصل متروك فى الصور المستشهد بها، فإذن ما ذكرت من الأصل متروك»:

لأنا نقول: مقتضى ما ذكرنا من الدليل ألا يترك ما ذكرنا فى صورة من الصور؛ وحينئذ: نقول[(٢)]: النافى للترك قائم مطلقًا، ترك العمل بهذا النفى فى [هذه] الصور؛ فيجرى فيما عداها على قضية الدليل.

وأما قوله: «التعليق ينافى الماضى المحقق، وأما الماضى المقدر، فلا»:

فجوابه: أن الصيغة لو كانت إخبارًا عن ماض محقق الوجود فى الزمن الماضى، لما [قبل] [(٣)] التعليق، لكنه يقبل التعليق؛ فلا يكون إخبارًا عن طلاق ماض محقق الوجود فى الزمن الماضى، ونحن لا ندعى إلا ذلك؛ وعلى هذا: لا يرد ما ذكره الخصم.

أو نقول: لو كانت إخبارًا عن طلاق محقق الوجود، أو مقدر الوجود، فى الزمن الماضى - لما قبل التعليق، إذا كان محقق الوجود، وأما إذا كان مقدر الوجود فى الماضى من الزمان؛ فلأن المقدر وجوده فى الماضى من الزمان، يستحيل توقيف دخوله فى الوجود حينئذ؛ ضرورة [أن] حكم المقدر وجوده - على تقدير وجوده - هو حكم المحقق وجوده، ولأن عطاء المعدوم حكم الموجود يقتضى ذلك.

والجواب عن منع الدور: أن نقول: لو كانت الصيغة إخبارًا صادقًا، وتوقفت الطالقية على الصيغة الصادقة، يلزم الدور قطعًا؛ وذلك لأن حصول الطالقية يتوقف على صيغة الإخبار الصادق، وصيغة الإخبار [الصادق] [(٤)] يتوقف على الطالقية؛ فيلزم الدور.

---

(١) فى «جـ»: بعد.

(٢) فى «جـ»: يقول.

(٣) ساقطة من «جـ».

(٤) سقط فى «ب».

أما الأول: فلأنا نتكلم على هذا التقدير.

وأما الثاني: فلأن (١) صيغة الإخبار الصادق تتوقف على صادقيتها؛ ضرورة أن صادقيتها مأخوذة مع المجموع جزءًا، وتوقف المجموع على الجزء بديهى، [وصادقية](٢) الصيغة تتوقف على حصول الطالقية؛ وذلك [دور] (٣) ممتنع. وهذا الذى قررناه واضح غاية الوضوح للمتأمل، وبه يندفع قول القائل [١٥٩/أ]: «هذا دور معية».

والجواب عن قوله «قد يحقق ذلك(٤) سبب آخر، وهو العزم على التلفظ عزمًا مصممًا لا ينفك عن التلفظ» - هو أنا نقول: إما أن يكون العزم على التلفظ على الوجه المذكور لحصول الطالقية حينئذ، أى: على تقدير قولنا: «حصول الطالقية لا يتوقف على هذه الصيغة»، أو لا يكون سببًا حينئذ، فإن لم يكن سببًا حينئذ: فقد اندفع الإشكال.

وأما إذا كان سببًا: فلأنه حينئذ يلزم المحال؛ وذلك لأنه حينئذ يلزم توقف حصول الطالقية على العزم المصمم، الذى لا ينفك عنه التلفظ؛ فتلزم الطالقية على التلفظ بالصيغة؛ ضرورة توقفه على ملزومه، وهو العزم المصمم الموصوف؛ والمقدر خلافه؛ فيلزم المحال.

أما قوله: «التلفُّظ بهذا اللفظ كما هو مقدور له؛ فكذلك العزم الذى يتقدم اللفظ مقدور له»:

والجواب عنه: منع كون العزم مقدورًا له. ولنقرر هذا الوجه على طريقة يصير المنع من طرف المستدرك، وهذه دقيقة يجب على من يروم تقرير الدعاوى أن يحافظ عليها؛ ليسهل عليه دفع الأسئلة عن نفسه بمجرد المنع؛ ولهذا: لا يحصل لأحد ملكة التقرير إلا بإتقان علمى المنطق والخلاف، ومن لم يتقنهما، فإن الغالب على كلامه الفساد.

ووجه ذلك أن نقول: أمر المكلف بالتطليق الموصوف؛ فوجب أن يكون التطليق فعلاً من أفعال الجوارح مقدورًا عليه؛ وإلا يلزم التكليف بالمحال، وإن منع كون التطليق من أفعال الجوارح، فجوابه ظاهر؛ وذلك لأن التطليق هو التلفظ بالطلاق، وذلك من فعل الجارحة التى هى اللسان، ولا مقدور له إلا قوله: «طلقت».

ومعنى هذا الكلام: أنه لا قدرة له على جنس ما يكون تطليقًا لغة، أو شرعًا، وهو

---

(١) فى «ب»: فلأنا.

(٢) فى «جـ»: صادقية.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى جميع النسخ: فى حد سبب آخر والصواب ما أثبتناه.

من أفعال الجوارح، إلا على التلفظ بلفظ الطلاق إن كان ناطقًا، أو على الإشارة إلى الطلاق إن كان أخرس، وإن منع ذلك، وأصر على المنع - تمسكنا بالأصل، وهو الاستصحاب؛ ويلزم من ذلك كون التطليق إنشاء؛ على ما قررناه.

أما قوله: «العزم الذى يتقدم اللفظ أيضًا مقدور»:

قلنا: لا نسلم ذلك؛ وسند المنع: أن العزم من باب الإرادات، وجنس الإرادة غير مقدور للمكلف؛ فإنه مقدور له عادة، أو تحقيقًا، ولهذا لو أراد الإنسان تحريك عضو من أعضائه أو تسكينه، ولا مانع له من ذلك، كان ذلك المراد يحصل عقيبها، ولو أراد أن يزيد، لا تترتب الإرادة الأولى على(1) الثانية، حسب ترتب الفعل على الإرادة؛ وبالجملة: فنحن من وراء المنع.

وإن (2) سلمنا [١٥٩/ب] أنه مقدور له؛ لكن لا نسلم أن العزم على التلفظ سبب لوقوع الطلاق؛ وهذا لأنه لو صرح وقال: عزمت على التلفظ بلفظ الطلاق، عزمًا(3) مصممًا لا يقع الطلاق؛ ولو كان سببًا له، لوقع.

سلمنا ذلك؛ ولكنه غير وارد علينا؛ لأنا إنما ادعينا أن لا مقدور له من جنس أفعال الجوارح، والعزم على التلفظ من أفعال القلوب، وليس ذلك من أفعال الجوارح، وعلى أن هذا القائل يلزمه أن يكون قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾ [الطلاق: ١] أمرًا بالعزم على التلفظ حقيقة، ويدل على أن التلفظ به مجاز، وهذا واضح الفساد.

ويتبين مما ذكرناه: فساد ما ذكره بعد ذلك؛ لكونه مبنيًّا على أن العزم على التلفظ يوقع (4) الطلاق.

* * *

القِسْمُ الثَّانِى: فِى المَجَازِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى-: المَسْأَلَةُ الأُولَى: فِى أَقْسَامِ المَجَازِ:

المَجَازُ: إِمَّا أَنْ يَقَعَ فِى مُفْرَدَاتِ الأَلْفَاظِ فَقَطْ، أَوْ فِى مُرَكَّبَاتِهَا، أَوْ فِيهِمَا مَعًا:

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «جـ»: فإن.

(٣) فى «ب»: عربيًّا.

(٤) فى «جـ»: لوقوع.

أَمَّا الَّذِى يَقَعُ فِى الْمُفْرَدَاتِ: فَكَإِطْلاقِ لَفْظِ «الأَسَدِ» عَلَى الشُّجَاعِ، وَ «الْحِمَارِ» عَلَى الْبَلِيدِ.

وَأَمَّا الَّذِى يَقَعُ فِى التَّرْكِيبِ- فَهُوَ: أَنْ يُسْتَعْمَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ فِى مَوْضُوعِهِ الأَصْلِىِّ؛ لَكِنَّ التَّرْكِيبَ لا يَكُونُ مطَابِقًا لِمَا فِى الوُجُودِ؛ كَقَوْلِهِ [مِنَ الْمُتَقَارِبِ]:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيـ ـرَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِىّ

فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ- الَّتِى فِى هَذَا الْبَيْتِ- مُسْتَعْمَلٌ فِى مَوْضُوعِهِ الأَصْلِىِّ؛ لَكِنَّ إِسْنَادَ «أَشَابَ» إِلَى «كَرُّ الْغَدَاةِ»- غَيْرُ مُطَابِقٍ لِمَا عَلَيْهِ الحَقِيقَةُ؛ فَإِنَّ الشَّيْبَ يَحْصُلُ بِفِعْلِ اللهِ تَعَالَى لا بِكَرِّ الْغَدَاةِ.

وَأَمَّا الَّذِى يَقَعُ فِى الْمُفْرَدَاتِ وَالتَّرْكِيبِ مَعًا: فَكَقَوْلِكَ لِمَنْ تُدَاعِبُهُ: «أَحْيَانِى اكْتِحَالِى بِطَلْعَتِكَ»؛ فَإِنَّهُ اسْتَعْمَلَ «الإِحْيَاءَ» لا فِى مَوْضُوعِهِ الأَصْلِىِّ، وَلَفْظَ «الاكْتِحَالِ» لا فِى مَوْضُوعِهِ الأَصْلِىِّ، ثُمَّ نَسَبَ الإِحْيَاء «إِلَى «الاكْتِحَالِ»، مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مُنْتَسِبٍ إِلَيْهِ.

وَقَدْ جَاءَ فِى الْقُرْآنِ وَالأَخْبَارِ مِنَ الأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ- شَىْءٌ كَثِيرٌ؛ وَالأُصُولِيُّونَ لَمْ يَتَنَبَّهُوا لِلْفَرْقِ بَيْنَ هَذِهِ الأَقْسَامِ، وَإِنَّمَا لَخَّصَهُ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ النَّحْوِىُّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المجاز فى المفرد قد علم بحده، وأما المجاز فى المركب، فهو: «الإسناد إلى ما ليس بمسند إليه فى نفس الأمر».

مثال الأول: لفظة «الأسد» المستعمل فى الشجاع، و«الحمار» فى البليد.

مثال الثانى [من المتقارب]:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيـ ـرَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِىّ(١)

---

(١) هذا البيت للصلتان العبدى، أحد شعراء ديوان الحماسة الذى اختاره أبو تمام، واسمه: قثم بن خبية بن عبد القيس، وهو شاعر مشهور، قيل له: اقض بين جرير والفرزدق، فقال: [الطويل]

أنا الصلتان الذ به قد علمتمو متى ما يحكم فهو بالحق صادع

أتتنى تميم حين هابت قضاتها وإنى لبالفصل المبين قاطع

فى أبيات له. ومعنى البيت المستشهد به: أن كرور الأيام، ومرور الليالى يجعل الصغير كبيرًا، والطفل أشيب، والشيخ فانيًا.

والشاهد فيه: حمل إسناد الإفناء إلى كرور الأيام، ومرور الليالى على الحقيقة؛ لكون إسناده إلى=

فإن المفردات المستعملة فى هذا البيت، هى حقائق، ولا مجاز فيها، وإنما المجاز فيها فى التركيب؛ فإن إسناد المشيب والإفناء إلى كر الغداة، غير مطابق لما هو واقعٌ حقيقةً فى نفس الأمر؛ فإن الإشابة والإفناء، يحصلان بفعل الله لا بغيره. وإذا علم كل واحد من مسمى المجاز، فاعلم: أن المصنف قال: المجاز إما فى مفردات، وقد سبق مثاله، أو فى المركب، أى: فى الإسناد الحكمى، وقد سبق أيضًا، أو فيهما، ومثاله قول القائل: «أحيانى اكتحالى بطلعتك»؛ فإن لفظة «الإحياء»، استعملت فى [١٦٠/أ] غير موضوعها؛ لأنها استعملت فى السرور، والإحياء غير موضوع للسرور، واستعمل لفظ «الاكتحال» فى الرؤية، ولم يوضع الاكتحال للرؤية؛ فالمجاز - إذن -: واقع فى مفردات ألفاظه، وفى مركبه أيضًا؛ لأنه أسند السرور إلى الاكتحال برؤيته، والسرور فى نفس الأمر غير مسند إليه؛ فيلزم المجاز[1] فى المركب، والمجاز فى الإسناد. والفرق بين الأقسام الثلاثة، لخصه الشيخ عبد القاهر النحوى - رحمه الله -[2]. وورد فى الكتاب العزيز، والأخبار منه شىء كثير. وقد اصطلح عبد القاهر: على أن المجاز: إما فى الإثبات، أو فى المثبت:

ويريد بالمجاز فى الإثبات: المجاز فى الإسناد، ويريد بالمجاز فى المثبت: المجاز فى المفرد، فلا يظن أن أقسام المجاز تزيد بسبب قول عبد القاهر: «إن المجاز: إما فى الإثبات، أو فى المثبت»؛ لما بينا من اتحاد المفهومين.

فإن قيل: «أحد الأمرين لازم، وهو أن لا مجاز[3] فى قوله: «أحيانى اكتحالى بطلعتك»، أو لا مجاز فى التركيب:

بيان أحد الأمرين: «أن لفظتى الإحياء والسرور: إن كانتا مستعملتين فى

=ما هو له عند المتكلم فى الظاهر. وبعد البيت:

إذا ليلة أهرمت يومها ... أتى بعد ذلك يوم فتى

نروح ونغدو لحاجاتنا ... وحاجة من عاش لا تنقضى

فى قصيدة من المتقارب. ونسب الجاحظ فى «كتاب الحيوان» هذه الأبيات للصلتان السعدى، وقال: هو غير الصلتان العبدى. ينظر ديوان الحماسة ٤٢/٢، معاهد التنصيص ١/ ٧٥، شرح ديوان الحماسة للتبريزى ٣/ ١١١، شروح التلخيص (١/ ٢٤٢)، وشرح الحماسة للمرزوقى ١٢٠٩/٣، ونهاية الأرب ٨/ ١٩١، والشعر والشعراء ١/ ٥٠٢، الآداب لأبى الفضل الأفضلى (١٠٥)، معجم الشعر للمرزبانى (٤٩).

(١) فى «ب»: المحال.

(٢) ينظر: أسرار البلاغة (٢/ ٢٤٧).

(٣) أى: فى الإفراد.

موضوعهما، فلا مجاز فى هذين المفردين؛ وهو أحد الأمرين، وإن لم تكونا مستعملتين فى موضوعهما، كان المراد بالإحياء السرور، وبالاكتحال الرؤية، وإسناد السرور إلى الرؤية ليس بمجاز»:

قلنا: لا نسلم أن إسناد السرور المعبر عنه بالإحياء إلى الرؤية - ليس بمجاز، وقد مر الجواب عما أورد على قولنا: «المجاز بالنقصان أحد أقسام المجاز»؛ وذلك بعينه جواب عنه ههنا.

واعلم: أن ابن الحاجب يمنع المجاز فى الإسناد، ويرى أن لا مجاز إلا فى المفرد؛ ونقول: إذا أريد بالإسناد الأمر العادى، سقط هذا الكلام.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: فِى إِثْبَاتِ المَجَازِ المُفْرَدِ:

الدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّهُمْ يَسْتَعْمِلُونَ «الأَسَدَ» فِى الشُّجَاعِ، وَ «الْحِمَارَ» فِى الْبَلِيدِ؛ مَعَ اعْتِرَافِهِمْ بِأَنَّ «الأَسَدَ» وَ «الحِمَارَ» غَيْرُ مَوْضُوعَيْنِ فِى أَوَّلِ الأَمْرِ لِهَذَيْنِ المَعْنَيَيْنِ، بَلْ إِنَّمَا أُطْلِقَا عَلَيْهِمَا؛ لِمَا بَيْنَ مَفْهُومَيْهِمَا، وَبَيْنَ هَذَيْنِ الأَمْرَيْنِ مِنَ المُشَابَهَةِ وَلا مَعْنَى لِلْمَجَازِ إلا ذَلِكَ. وَاحْتَجَّ المَانِعُونَ مِنْهُ: بِأَنَّ اللَّفْظَ لَوْ أَفَادَ المَعْنَى؛ عَلَى سَبِيلِ المَجَازِ: فَإِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ مَعَ الْقَرِينَةِ، أَوْ بِدُونِ الْقَرِينَةِ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ مَعَ الْقَرِينَةِ المَخْصُوصَةِ لا يَحْتَمِلُ غَيْرَ ذَلِكَ؛ فَيَكُونُ هُوَ مَعَ تِلْكَ الْقَرِينَةِ حَقِيقَةً فِيهِ لا مَجَازًا، وَبِدُونِ تِلْكَ الْقَرِينَةِ غَيْرُ مُفِيدٍ لَهُ أَصْلاً؛ فَلاَ يَكُونُ حَقِيقَةً وَلاَ مَجَازًا. فَظَهَرَ أَنَّ اللَّفْظَ؛ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ - لاَ يَكُونُ مَجَازًا؛ لا حَالَ الْقَرِينَةِ، وَلاَ حَالَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ.

وَالثانِى - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ لَوْ أَفَادَ مَعْنَاهُ المَجَازِىَّ بِدُونِ قَرِينَةٍ - لَكَانَ حَقِيقَةً فِيهِ؛ لأَنَّهُ لاَ مَعْنَى لِلْحَقِيقَةِ إِلاَّ مَا يَكُونُ مُسْتَقِلاً بِالإِفَادَةِ بِدُونِ الْقَرِينَةِ.

وَالْجَوَابُ: [١٦٠/ ب] أَنَّ هَذَا نِزَاعٌ فِى العِبَارَةِ؛ وَلَنَا أَنْ نَقُولَ: اللَّفْظُ الَّذِى لاَ يُفِيدُ إِلاَّ مَعَ الْقَرِينَةِ هُوَ المَجَازُ، وَلا يُقَالُ: اللَّفْظُ مَعَ الْقَرِينَةِ حَقِيقَةٌ فِيهِ؛ لأَنَّ دَلالَةَ الْقَرِينَةِ لَيْسَتْ دَلالَةً وَضْعِيَّةً؛ حَتَّى يُجْعَلَ المَجْمُوعُ لَفْظًا وَاحِدًا دَالاًّ عَلَى المُسَمَّى.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذه المسألة؛ واضحة غنية عن الشرح والبسط؛ غير أنا نجرى على العادة فى الكلام على جميع مسائل الكتاب؛ [لأنه ربما][1] يستشكلها إنسان، وإن كان الغير يرى أنها من الواضحات.

---

(١) سقط فى «جـ».

فنقول: ذهب جمهور المحققين: إلى أن المجاز المفرد موجود؛ وخالفهم فى ذلك الأستاذ أبو إسحاق؛ والدليل على وجوده: أنهم استعملوا الأسد فى الرجل الشجاع، والحمار فى البليد، مع الاتفاق على أن لفظتى الحمار والأسد غير موضوعتين[1] فى أول الأمر لهذين المعنيين، بل إطلاق اللفظتين عليهما: لما بين مفهوميهما وبين هذين من المشابهة فى الشجاعة، والبلادة، ولا معنى للمجاز إلا ذلك.

ولأن قول القائل: «شابت لمة الليل، وقامت الحرب على ساق، وركب فلان متن الطريق وظهرها، والشمس فى كبد السماء... إلى غير ذلك»: فإما أن يكون هذا النوع من الكلام حقيقة، أو مجازًا: لا سبيل إلى الأول؛ لأنه حقيقة فى غيره بالاتفاق، فلو كانت حقيقة فى ظواهرها يلزم الاشتراك، ويلزم من الاشتراك عدم سبق أحدهما - على التعيين - إلى الذهن بدون القرينة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك؛ فتعين الثانى؛ وهو المطلوب.

واحتج المانعون بوجهين:

الأول: أن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز: فإما أن يفيده بدون القرينة، أو مع القرينة: لا سبيل إلى كل واحد منهما؛ فلا سبيل إلى كونه مجازًا، أما أنه لا سبيل إلى الأول: [فـ]لأنه لو أفاده بدون القرينة، لانقلب المجاز حقيقة؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا ذلك. ولا سبيل إلى الثانى: لأنه لو أفاده مع القرينة، فهو مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غيره؛ فيكون حقيقة فيه، وبدون تلك القرينة: لا يفيد؛ فلا يكون اللفظ على هذا التقدير حقيقة، ولا مجازًا. واعلم: أنه يكفيه أن يقول: إن أفاد، فإما مع القرينة المخصوصة، فهو معها لا يحتمل غيره؛ فلا يكون مجازًا. أو بدون القرينة، ولا يفيد بدونها أصلاً؛ ولا حاجة إلى بقية المقدمات.

الوجه الثانى: أنه ما من معنى، إلا ويمكن التعبير عنه بلفظ موضوع له، فوجود المجاز لا تقتضيه الحاجة، ولا الحكمة؛ لافتقاره إلى القرينة دون الحقيقة؛ فلا يصير الحكم إليه.

والجواب: أنا نختار إفادته مع القرينة.

قوله: «هو مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غيره؛ فيكون حقيقة فيه»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يكون مجازًا، ولنا أن نقول: «اللفظ الذى لا يفيد معنى إلا مع القرينة مجاز»؛ وهذا نزاع فى الاصطلاح.

قوله: «اللفظ مع القرينة حقيقة»:

---

(١) فى «ب»: موضوعين.

قلنا: دلالة القرينة [١٦١/ أ] ليست وضعية حتى تجعل المجموع المركب من اللفظ والقرينة لفظًا واحدًا، دالا على المسمى.

والحاصل: أن هذا نزاع فى التسمية؛ فإنا نقول: اللفظ الدال على معنى من المعانى: إذا لم يفده إلا مع القرينة، نسميه بالمجاز، والخصم يقول: أسميه حقيقة؛ فلا نزاع من حيث المعنى. ولا يقال: هذا السلب العام غير مسلم؛ بل قد تكون دلالة القرينة وضعية؛ كقولنا: «رأيت أسدا كثير العطاء، من أهل الدين والصلاح»:

فإن هذه الألفاظ بالوضع، تدل على أن مرادنا بلفظ «الأسد»، إنما هو رجل شجاع؛ ولكنها دلالة الالتزام؛ فيخرَّج كونها وضعية على الخلاف فى التضمن، والالتزام، وأنهما وضعيان أَوْ لاَ. لأنا نقول: هذه غفلة؛ لأن المنع لنا، والمانع لا يمنع منعه؛ وحاصله: يعود إلى مقابلة المنع بالمنع، وهذا هَذَرٌ مِنَ الكلام.

بل جواب المنع: الدليل على الممنوع(١)، أو المطلوب إثباته. وهذا ظاهر: وذلك لأنا قلنا: «لا نسلم أن اللفظ مع القرينة حقيقة؛ وإنما يكون كذلك أن لو كانت دلالة القرينة وضعية . فجواب هذا المنع: إقامة الدليل على أن دلالة القرينة وضعية. وأما أن يقال: «هذا السلب العام غير مسلم» - فهو من باب مقابلة المنع بالمنع.

وأما قوله: «هذه الألفاظ تدل بالوضع على أن مرادنا بلفظ الأسد، رجل شجاع» - فهو فاسد أيضًا؛ وذلك لأن قوله: «كثير العطاء، من أهل الدين والصلاح» - يدل كُلُّ واحد منهما بالوضع على مدلوله؛ فيدل الأول: على أنه من أهل الصلاح بالوضع، ويدل الثانى أيضًا كذلك، وثبوت مدلوليهما فى حقه - قرينة صارفة للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وليس ذلك من القرائن اللفظية، فضلاً عن الوضعية.

وأما قوله: «يخرج ذلك على الخلاف فى أن التضمن والالتزام وضعيان أَوْ لا؟» - فهو تصريح منه بنقل الخلاف فى هذه المسألة، وهذا غلط ممن توهمه. وبيان ذلك: أنه يصح أن يقال: التضمن والالتزام ليسا بوضعين؛ لأن اللفظ ما وضع بإزاء كل واحد منهما، أعنى: الجزء اللازم، ولا نعنى بالوضع إلا هذا.

ويمكن أن نقول: هما وضعيان؛ لتوقفهما على وضع اللفظ بإزاء المجموع، أو الملزوم، ولا خلاف فى ذلك أصلاً، بل الوضع صادق عليهما باعتبار كما ذكرنا، وغير صادق عليهما باعتبار آخر، ويستحيل وقوع الخلاف فى ذلك؛ بحيث يرد النفى والإثبات على مورد واحد؛ فيقول بعضهم مثلاً: «لفظ الإنسان الدال على الحيوان بالتضمن، موضوع للحيوان»، ويقول مخالفهم: «إنه غير موضوع له»:

---

(١) أى: الدليل على صحة الممنوع.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِى أَقْسَامِ هَذَا المَجَازِ:

وَالَّذِى يَحْضُرُنَا مِنْهُ اثْنَا عَشَرَ وَجْهًا:

أَحَدُهَا: إِطْلاقُ اسْمِ السَّبَبِ عَلَى المُسَبَّبِ، وَالأَسْبَابُ [١٦١/ ب] أَرْبَعَةٌ: «الْقَابِلُ» وَ «الصُّورَةُ» وَ «الْفَاعِلُ» وَ «الْغَايَةُ».

مِثَالُ تَسْمِيَةِ الشَّىْءِ بِاسْمِ قَابِلِهِ – قَوْلُهُمْ: «سَالَ الْوَادِى». وَمِثَالُ التَّسْمِيَةِ بِاسْمِ الصُّورَةِ: تَسْمِيَتُهُمُ الْيَدَ بِالْقُدْرَةِ.

وَمِثَالُ التَّسْمِيَةِ بِاسْمِ الْفَاعِلِ – حَقِيقَةً أَوْ ظَنًّا –: تَسْمِيَةُ المَطَرِ بِالسَّمَاءِ. وَمِثَالُ التَّسْمِيَةِ بِاسْمِ الْغَايَةِ: تَسْمِيَةُ الْعِنَبِ بِالْخَمْرِ، وَالْعَقْدِ بِالنِّكَاحِ.

وَثَانِيهَا: إِطْلاقُ اسْمِ المُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ؛ كَتَسْمِيَةِ المَرَضِ الشَّدِيدِ وَالمَذَلَّةِ الْعَظِيمَةِ – بِالمَوْتِ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ وَجْهُ المَجَازِ – هَهُنَا – مَا بَيْنَ الأَمْرَيْنِ مِنَ المُشَابَهَةِ،، ثُمَّ هَهُنَا بَحْثَانِ:

الْبَحْثُ الأَوَّلُ: أَنَّ الْعِلَّةَ الْغَائِيَّةَ؛ حَالَ كَوْنِهَا ذِهْنِيَّةً – عِلَّةُ الْعِلَلِ، وَحَالَ كَوْنِهَا خَارِجِيَّةً – مَعْلُولَةُ الْعِلَلِ؛ فَقَدْ حَصَلَتْ لَهَا عَلاقَتَا الْعِلِّيَّةِ وَالمَعْلُولِيَّةِ؛ وَكُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عِلَّةٌ لِحُسْنِ التَّجَوُّزِ؛ إِلاَّ أَنَّ نَقْلَ اسْمِ السَّبَبِ إِلَى المُسَبَّبِ – أَحْسَنُ مِنَ الْعَكْسِ؛ لأَنَّ السَّبَبَ المُعَيَّنَ يَقْتَضِى المُسَبَّبَ المُعَيَّنَ لِذَاتِهِ،، وَأَمَّا المُسَبَّبُ المُعَيَّنُ فَإِنَّهُ لا يَقْتَضِى لِذَاتِهِ السَّبَبَ المُعَيَّنَ؛ عَلَى مَا بَيَّنَّا الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فِى «الْكُتُبِ الْعَقْلِيَّةِ». وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ إِطْلاقُ اسْمِ السَّبَبِ عَلَى المُسَبَّبِ – أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ.

الثَّانِى – هُوَ: أَنَّ الْعِلَّةَ الْغَائِيَّةَ، لَمَّا اجْتَمَعَ فِيهَا الْوَجْهَانِ: السَّبَبِيَّةُ، والمُسَبَّبِيَّةُ – كَانَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ المَجَازِىِّ فِيهَا أَوْلَى مِنْ سَائِرِ المَوَاضِعِ؛ لاجْتِمَاعِ الْوَجْهَيْنِ.

وَثَالِثُهَا: تَسْمِيَةُ الشَّىْءِ بِاسْمِ مَا يُشَابِهُهُ؛ كَتَسْمِيَةِ «الشُّجَاعِ» أَسَدًا، وَ «الْبَلِيدِ» حِمَارًا، وَهَذَا الْقِسْمُ – عَلَى الْخُصُوصِ – هُوَ المُسَمَّى بِـ«الْمُسْتَعَارِ».

وَرَابِعُهَا: تَسْمِيَةُ الشَّىْءِ بِاسْمِ ضِدِّهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾** [الشُّورَى: ٤٠]، **﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾** [الْبَقَرَةَ: ١٩٤]، وَيُمْكِنُ جَعْلُ ذَلِكَ مِنْ بَابِ المَجَازِ لِلْمُشَابَهَةِ؛ لأَنَّ جَزَاءَ السيئَةِ يُشْبِهُهَا فِى كَوْنِهِ سَيِّئَةً؛ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ يَصِلُ إِلَيْهِ ذَلِكَ الجَزَاءُ.

وَخَامِسُهَا: تَسْمِيَةُ الجُزْءِ بِاسْمِ الْكُلِّ؛ كَإِطْلاقِ اللَّفْظِ الْعَامِّ، مَعَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ الخُصُوصُ.

وَسَادِسُهَا: تَسْمِيَةُ الْكُلِّ بِاسْمِ الْجُزْءِ؛ كَمَا يُقَالُ لِلزِّنْجِيِّ: «إِنَّهُ أَسْوَدُ».

وَالأَوَّلُ أَوْلَى؛ لأَنَّ الجُزْءَ، لازِمُ الْكُلِّ، أَمَّا الْكُلُّ فَلَيْسَ بِلازِمٍ لِلْجُزْءِ.

وَسَابِعُهَا: تَسْمِيَةُ إِمْكَانِ الشَّيْءِ بِاسْمِ وُجُودِهِ؛ كَمَا يُقَالُ لِلْخَمْرِ الَّتِي فِي الدَّنِّ: «إِنَّهَا مُسْكِرَةٌ».

وَثَامِنُهَا: إِطْلاقُ اللَّفْظِ الْمُشْتَقِّ بَعْدَ زَوَالِ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ؛ كَقَوْلِنَا لِلإِنْسَانِ بَعْدَ فَرَاغِهِ مِنَ الضَّرْبِ: «إِنَّهُ ضَارِبٌ».

وَتَاسِعُهَا: الْمُجَاوَرَةُ؛ كَنَقْلِ اسْمِ «الرَّاوِيَةِ» مِنَ «الْجَمَلِ» إِلَى مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ مِنْ ظَرْفِ الْمَاءِ؛ وَكَتَسْمِيَةِ الشَّرَابِ بِالْكَأْسِ، وَيُمْكِنُ جَعْلُهُ مِنَ الْمَجَازِ بِسَبَبِ الْقَابِلِ.

وَعَاشِرُهَا: الْمَجَازُ بِسَبَبِ أَنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ تَرَكُوا اسْتِعْمَالَهُ فِيمَا كَانُوا يَسْتَعْمِلُونَهُ فِيهِ؛ كَـ«الدَّابَّةِ» إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي «الْحِمَارِ».

فَإِنْ قُلْتَ: لَفْظُ «الدَّابَّةِ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَجَازًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ صَارَ مُسْتَعْمَلاً فِي الْفَرَسِ وَحْدَهُ- أَوْ مِنْ حَيْثُ مُنِعَ مِنِ اسْتِعْمَالِهِ فِي غَيْرِهِ:

وَالأَوَّلُ: مِنْ بَابِ إِطْلاقِ اسْمِ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ؛ فَلا يَكُونُ قِسْمًا آخَرَ.

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ؛ لأَنَّ «الْمَجَازِيَّةَ» [١٦٢/ أ]: كَيْفِيَّةٌ عَارِضَةٌ لِلَّفْظَةِ؛ مِنْ جِهَةِ دَلالَتِهَا عَلَى الْمَعْنَى، لا مِنْ جِهَةِ عَدَمِ دِلالَتِهَا عَلَى الْغَيْرِ»:

قُلْتُ: لَفْظُ «الدَّابَّةِ» إِذَا اسْتُعْمِلَ فِي «الْحِمَارِ» وَ«الْكَلْبِ»- كَانَ ذَلِكَ مَجَازًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَضْعِ الْعُرْفِيِّ؛ لأَنَّهُ يَكُونُ مُسْتَعْمَلاً فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ؛ لِعَلاقَةٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَوْضُوعِهِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ حَقِيقَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ، إِلاَّ أَنَّ هَذَا الْمَجَازَ مِنْ بَابِ الْمُشَابَهَةِ؛ فَلا يَكُونُ - فِي الْحَقِيقَةِ - قِسْمًا آخَرَ.

وَحَادِيَ عَشَرَهَا: الْمَجَازُ بِسَبَبِ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا مِثَالَيْهِمَا، وَبَيَّنَّا كَيْفِيَّةَ الْحَالِ فِيهِمَا.

وَثَانِي عَشَرَهَا: تَسْمِيَةُ الْمُتَعَلِّقِ بِاسْمِ الْمُتَعَلَّقِ؛ كَتَسْمِيَةِ الْمَعْلُومِ عِلْمًا، وَالْمَقْدُورِ قُدْرَةً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابد من تقدم بحثين:

الأول: أن السبب يطلق تارة، والمراد به: ما يتوقف عليه الشيء، وهو العلة والتأثير، ويطلق أخرى، والمراد به: ما يتوقف عليه وجود الشيء؛ والمراد بالسبب ههنا، السبب بالتفسير الثانى دون الأول.

الثانى: فى الدلالة على أن الأسباب بالتفسير الثانى أربعة؛ ولكن المدعى أن كل مركب تركيبًا طبيعيًا يتوقف وجوده على الأسباب الأربعة؛ وذلك لأن الذى يتوقف عليه وجود المركب: إما أن يكون مؤثرًا فى وجود الشيء أو لا: فإن لم يكن مؤثرًا: فإما أن يكون داخلاً فى ماهيته، أو خارجًا عن ماهيته: فإن كان داخلاً فى ماهيته: فإما أن يكون الشيء به، وذلك الشيء بالقوة، وهو السبب القابلى(١)، أو يكون به ذلك الشيء بالفعل، وهو السبب الصورى.

هذا إذا لم يكن مؤثرًا فى وجوده، وأما إن كان مؤثرًا فى وجوده: فإما أن يكون مؤثرًا فيه بوجوده، أو بماهيته: الأول هو السبب الفاعلى، والثانى هو السبب الغائى(٢).

هذا هو البرهان على انحصار الأسباب بالتفسير المذكور فى الأربعة.

---

(١) هو: ما يصلح فى العادة أن يرد عليه مسببه؛ كالحفيرة تقبل أن يرد عليها الماء فتسمى: واديًا؛ وكذلك الزير، والكوز، والكأس، وجميع هذا النوع كذلك، وتارة يقبل أن يرد عليه وينقام منه المسبب؛ كما تعمل من الشمع قدحا، ومن الخشب بابا، ومن الحديد سكينا وهو الهيولى عند الفلاسفة، فالسبب المادى فيه هذان القسمان. ينظر: النفائس (٢/ ٨٧٧).

(٢) والسبب الغائى: هو الثمرة المقصودة من الشيء الباعثة عليه؛ كالنوم على السرير، والسكنى فى البيت، وهذا السبب الغائى هو المراد بقول القدماء: أول الفكر آخر العمل، وآخر العمل أول الفكر، فأول ما يخطر للإنسان أن يكون له بيت يؤويه يشرع فى تحصيل اللبن، والبناء، وتصوير البيت، وبعد ذلك يحصل له أول فكرته وهو الاستتار والإيواء فى البيت، وكل شيء فى العالم له هذه الأسباب الأربعة؛ فالكتاب مادته الورق والحبر، وسببه الفاعل الناسخ، وسببه الصورى هو انتظام حروفه على الصورة المخصوصة، فلو كان محيطا لم يحصل المقصود، وغايته حفظ الأسرار فيه والعلوم؛ ليطلع عليها عند حاجتها، ويحفظ عند الغفلة عنه. والإنسان له أربعة أسباب: النطفة سببه المادى، وما جعله الله تعالى فى الرحم من الحرارة الخاصة، والرطوبة، والكيفية فاعلة فى مجارى العادات بقدرة الله تعالى، وصورته الخاصة، وشكله الإلهى، وتوفيق مزاجه، وتهذيب أخلاقه، ورقة طبعه، وشفوف روحانيته هو سببه الصورى، وغايته القيام بأوامر الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات:٥٦]. قال ابن عباس رضى الله عنه: «لآمرهم بعبادتى» وكذلك جميع الكائنات على هذا الترتيب فى هذه الأسباب الأربعة. ينظر: النفائس ٢/٨٧٧- ٨٧٨.

وأما المثل[(١)]: فنقول: الدار مركب، وله أسباب أربعة؛ السبب القابلى، ويقال له المادى أيضًا: الطين، واللبن[(٢)]، والآجر[(٣)]، والخشب، والقصب.

والسبب الصورى: الهيئة الحاصلة للدار، التى إذا حصلت، صارت داراً [وهى][(٤)] التى تمتاز بها عن الحمام، والطاحون، والمسجد.

والسبب الفاعلى: البناء.

والسبب الغائى: السكن فيها بحيث تصونه [(٥)] عن الحر، والبرد، والمطر،والثلج، والأهوية المزعجة التى يقصد بالمساكن دفعها، وذلك بحسب العوائد المختصة بإقليم إقليم، بقدر مراعاة القدر المشترك المطلوب من المساكن.

قال المصنف: الذى يحضرنا من أقسام المجاز اثنا عشر نوعًا، وعبر عنه بالوجه، والمراد بالمجاز: المجاز فى الإفراد دون التركيب؛ وهذا ظاهر؛ فنقول:

النوع الأول: إطلاق اسم السبب على المسبب، والأسباب أربعة:

القابل، والفاعل، والصورة، والغاية، وقد بينا انحصار الأسباب فى الأربعة.

قال: مثال تسمية الشىء باسم قابله [(٦)]: سال الوادى؛ وذلك لأن الماء هو السائل، ولكن لابد وأن [١٦٢/ ب] يسيل فى محله قابليا[(٧)]؛ فذلك الوادى هو القابل للماء السائل، ويمكن أن يجعل ذلك من نوع آخر، وهو مجاز الحذف. ومثال التسمية باسم الصورة: تسميتهم اليد بالقدرة.

وبيان هذا النوع من المجاز: أن لكل عضو من الأعضاء صورة مختصة بها يتم الفعل المطلوب من ذلك العضو.

مثلاً: العين لها صورة خاصة، إن نقصت [(٨)] صورتها الطبيعية أو زادت، وبالجملة

---

(١) فى «جـ»: المثال.

(٢) اللبن: المضروب من الطين يبنى به دون أن يطبخ.

(٣) الآجر: اللبن إذا طبخ. بمد الهمزة والتشديد أشهر من التخفيف، الواحدة آجرة وهو معرب. ينظر المصباح المنير ص٢.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب، ز»: تصوره.

(٦) فى «جـ»: قائله.

(٧) فى «جـ»: قابلنا.

(٨) فى «ب»: نقضت.

تغيرت - يلزم تغير الفعل المطلوب من العين: إما إخلالاً، أو بطلانًا، وتلك الصورة: بها تتم قدرة ذلك العضو، على ما هو المقصود من خلقته؛ فالصورة الطبيعية للعضو سبب قدرة العضو على ما هو المطلوب منه. فالتعبير باليد عن القدرة - على سبيل المجاز - تعبير بالسبب الصورى عن مسببه.

وفى هذا المثال نظر؛ وذلك لأن القدرة ليست نفس صورة اليد؛ بل القدرة لازمة لصورة اليد.

ومثال التسمية باسم الفاعل، حقيقة أو ظنًّا: تسمية المطر بالسماء، وإنما قال: حقيقة؛ وذلك لأن خالق المطر هو الله تعالى، فليس السماء فاعل المطر، ولكن قد يظن ذلك، والمراد بالسماء: إما السماء حقيقة، أو السحاب؛ وهذا لأن كل ما علا رأس الإنسان، يسمى سماء.

تنبيه: اعلم: أن هذا النوع من المجاز وغيره، إذا لم يشترط فى المجاز استعمال العرف [فى] نوعه، إنما[1] يجوز إذا لم يمنع منه مانع عقلى، أو سمعى؛ وهذا لأنا، إذا قلنا بجواز إطلاق اسم السبب على مسببه، لا [2] نقول بجوازه مطلقًا؛ حتى يجوز إطلاق اسم الخالق على المخلوق، أو إطلاق اسم المخلوق على الخالق، بل ذلك لا يجوز لوجود المانع، وأما إذا شرطنا فى المجاز ذلك، فإن وجد هذا الشرط، ولم يمنع منه مانع - أطلقنا اللفظ عليه مجازًا؛ وإلا فلا.

قال المصنف- رحمه الله تعالى-: ومثال تسمية الشىء باسم الغاية: تسمية العنب باسم الخمر، والعقد بالنكاح؛ وذلك لأن الغاية المقصودة من العنب- لكثير من الناس - هى الخمر، والغاية المطلوبة بالعقد هى [3] النكاح بمعنى الوطء، ولا يقدح فى كون التوالد والتناسل مقصودًا من العقد؛ لأن هذا المقصود، لا يتم إلا بالوطء.

هذا هو الوجه الأول، وقد انقسم إلى أربعة أقسام.

الوجه الثانى من وجوه المجاز: إطلاق اسم المسبب على السبب، وهو عكس الأول؛ كإطلاقهم الموت على المرض الشديد، وعلى المذلة العظيمة؛ وذلك لأن المرض الشديد سبب الموت؛ وكذلك المذلة العظيمة، ويمكن أن يكون سبب المجاز - ههنا - المشابهة التى بين المرض الشديد، والمذلة العظيمة، وبين الموت؛ ووجه المشابهة ظاهر.

---

(١) فى «حـ»: إنها.

(٢) فى «ب، ز»: لأنا.

(٣) فى «ب»: هو.

واعلم: أن ههنا بحثين:

الأول: أن العلة الغائية لها حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون ذهنية، وهى تلك الصورة [١٦٣/أ] المتخيلة التى فى ذهن[١] البَنَّاء الصالحة لدفع الحر والبرد وللسكن، وبها يصير الفاعل فاعلاً، فلولا تلك الغاية المطلوبة، لما صار البَنَّاء بنَّاءً؛ ولما حصلت الصورة فى المادة؛ فإذن: العلة الغائية حالة كونها ذهنية، علة العلل.

الحالة الثانية: أن تكون خارجية، وهى - فى هذه الحالة - معلولة العلل؛ وهذا لأن تلك الصور[٢] المتخيلة ما صارت خارجة داخلة فى الوجود، إلا بعد تقدم الأسباب الثلاثة.

فإذن: الثلاثة العلية يصدق عليها أنها علة، أى: حال كونها ذهنية، ومعلولة، أى: حال كونها خارجيةً، ولا استحالة فى كون الشىء الواحد معلولاً وعلة؛ باعتبارين مختلفين. فإذا ثبت هذا، فقد حصل لها علاقتا العلية والمعلولية، وكل واحد منها سبب [لحسن المجاز] [٣]؛ بخلاف الثلاثة الباقية؛ فإنه ليس لكل واحد منها إلا علاقة واحدة إلا أن التجوز باسم السبب عن المسبب أولى، وأحسن من التجوز باسم المسبب عن السبب؛ وذلك لأن السبب المعين يستدعى مسببا [٤] معينا، والمراد بالسبب المعين: السبب التامُّ، والدليل على أن السبب التام إذا وجد [يكون أولى -: ما هو][٥] مذكور فى الكتب العقلية، فليطلب منه.

وأما المسبب المعين: فإنه يقتضى نوع السبب، وأما شخصه فلا: نظيره فى الفقهيات[٦]: أن إباحة الدم لابد له من سبب، وأما السبب المعين - وهو زنى بعد إحصان - فإنه يقتضى مسببًا معينًا، والذى اقتضى ذلك افتقار العلة إلى المعلول؛ وأما المعلول: فإنه يفتقر لذاته إلى علة معينة. ولا يقال: «بل العكس أولى؛ لأن وجود المسبب بدون السبب محال؛ فالمسبب لازم السبب، ولا ينعكس؛ لجواز تخلف المسبب عن السبب»: لأنا نقول: الكلام فى السبب التام، ونمنع جواز التخلف عنه.

---

(١) فى «ب»: زمن.

(٢) فى «ب، جـ»: الصورة، والمثبت هو الصواب.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) فى «ب، ز»: سببا.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «جـ»: لفقهيات.

البحث الثانى: هو أن العلة الغائية[١] لما اجتمع فيها الأمـران[٢]: السببية والمسببية - كان استعمال اللفظ فيها بطريق التجوز أولى من بقيــة العلـل؛ لاجتمـاع الوجهـين فيهـا دون غيرها.

الوجه الثالث من وجوه المجاز: تسمية الشيء باسم مشابهه، مثاله: تســمية الشـجاع بالأسد، والبليد بالحمار.

اعلم: أنه بين الشيء وغيره مشابهة فى أخص صفات الشيء، أو فـى أشـهرها؛ فإنـه يطلق اللفظ الذى لم يوضع للشيء عليه «مجازًا»؛ بسبب المشابهة فى الصفة المذكورة.

مثاله: تسميتهم الرجل الشجاع بالأســد مجـازًا؛ للمشـابهة فـى أخـص الصفـات، أو أشهرها، واحترزنا بالقيد المذكور عن البخر[٣] وما يجرى مجراه، ويسمى هذا النوع مـن المجاز خاصة «بالمستعار»؛ على اصطلاح بعضهم.

وقـال آخـرون: كـل مجـاز مسـتعار، وكـل مسـتعار مجــاز، فليــس بينهمــا عمــوم [وخصوص]، وعلى الاصطلاح الأول بينهما عموم وخصوص.

قال الإمام المصنف - رحمه الله - فى كتاب «نهايــة الإيجـاز، فـى درايـة الإعجـاز»: [١٦٣/ب] المجاز أعم من الاستعارة؛ لأنها عبارة عن نقــل الاســم مـن أصلـه إلى غـيره؛ للشبه بينهما على حد المبالغة، وظاهر أن كل مجاز ليس للتشبيه، وأيضا: فليس كل مجــاز من باب البديع، وكل استعارة فهى من باب البديع، وأيضا: فلأن العاريــة[٤] أن يعطـى للمستعير ما عنده، فإذا قلت: زيد أسد، فقد أثبت الأسدية للرجل، فقد حصل للمستعير ما كان حاصلاً للمعير، فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة، بما كـان النقـل لأجـل التشبيه على سبيل المبالغة.

قال بعضهم: هذا الفرق بين المستعار باطل بالإجمـاع، ولا يخفـى علـى المتـأمِّل فسـاد هذا الاعتراض.

الوجه الرابع: من وجوه المجاز: تسمية الشيء باســم ضـده؛ لقولـه تعـالى: **﴿وَجَـزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾** [الشورى: ٤٠] وقوله تعالى: **﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُـمْ فَـاعْتَدُوا عَلَيْـهِ**

---

(١) فى الأصول العلة العلية، ولم نطلع على قسم من أقسام العلة بهـذا الاسم، ولعل الصـواب مـا أثبتناه.

(٢) فى «ب»: الأمرين.

(٣) النَّتْنُ فى الفم وغيره. ينظر ترتيب القاموس ١/ ٢٢٣.

(٤) فى «ب، ز»: العادية.

بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] ووجه هذا الكلام: أن الفعل الذى هو جزاء[١] السيئة ليس بسيئة، بل هو حسنة؛ لأنها حق وعدل؛ فالفعل الأول سيئة[٢]؛ لأنه ظلم وجور؛ فإطلاق اسم «السيئة» على الفعل الذى هو جزاء[٣] الأول: بسبب التضاد الذى بين السيئة والحسنة. ويحتمل أن يجعل وجه التجوز [٤] «المشابهة»؛ لأن القول الذى هو الجزاء، يشبه الأول فى كونه سيئة؛ بالنسبة إلى من وصل إليه ذلك الجزاء.

الوجه الخامس من وجوه المجاز: تسمية الجزء باسم الكل؛ كإطلاق اللفظ العام مع أن المراد منه هو الخاص؛ ونظائره كثيرة فى القرآن، وهو جميع العمومات.

الوجه السادس من وجوه المجاز: تسمية الكل باسم الجزء؛ كإطلاق الأسود على الزنجى؛ فإن جزء الزنجى أسود؛ ضرورة بياض سنه وعينه.

الوجه السابع من وجوه المجاز: تسمية إمكان الشىء باسم وجوده؛ كما يقال للخمرة التى فى الدن: إنها مسكرة، وهى غير مسكرة حال كونها فى الدن بالفعل والوجود، بل يمكن أن تكون مسكرة؛ لأن شربها ممكن، ويترتب على الشرب الإسكار.

الوجه الثامن من وجوه المجاز: إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه، وهذا على الخلاف الذى سبق ذكره؛ مثاله؛ إطلاق لفظ الضارب على الشخص بعد فراغه من الضرب.

الوجه التاسع من وجوه المجاز: المجاورة؛ كنقل اسم «الراوية»[٥] من الجمل إلى ما يحمل عليه، من ظرف الماء، وكتسمية الشراب باسم الكأس. ويمكن جعله من باب المجاز بسبب القابل.

الوجه العاشر من وجوه المجاز: هو أنَّ أهل العُرْف تركوا استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه، واستعملوه فى غيره، فاستعماله فى ذلك الغير يكون مجازًا عرفيًّا.

مثاله: لفظ «الدَّابة»، موضوع لما يدب مطلقًا، ثم إن العرفَ خصَّصَهُ بالفرس مثلاً، أو الحمار مثلاً، فكان ذلك [١٦٤/أ] حقيقةً عرفيَّةً، ومَجَازًا لغويًّا؛ وذلك باعتبارين

---

(١) فى «ب، ز»: جزء.

(٢) فى «ب، ز»سيد.

(٣) فى «ب، ز»: جزء.

(٤) فى «جـ»: المجاز.

(٥) فى «جـ»: الرواية.

مختلفين؛ فإن ترك الاستعمال العرفى مثلاً، واستعمله أهل العرف(١) فى غيره: فإن استعمل فى الكلب أو النمل، كان ذلك مجازًا عرفيًّا وإن استعمل فى الحقيقة اللغوية أى: مطلق ما يدل - كان ذلك مجازًا عرفيًّا أيضًا؛ فلتفهم المسألة على هذا الوجه.

فإن قلت: «لفظة الدَّابة، إذا كانت حقيقةً عرفيةً فى الحمار، ثمَّ نقله العرف(٢) إلى الفرس مثلاً: فكونه مجازًا عرفيًا فى الفرس: إمَّا أن يكون لكونه صار مستعملاً فى الفرس وحده، أو من حيث منع استعماله فى غيره؛ وذلك لأنه وجد فى استعمالهم لفظ الدَّابة فى الفرس وحده، [وحصر](٣) الاستعمال فيه حقيقة، ووجد أيضا: منع استعماله فى الغير؛ وذلك لأنهم لمَّا نقلوا اللفظ إليه، فمعناه: أنَّا إذا تكلَّمنا بهذا اللفظ، فإنَّما نريد به هذا المعنى، فمن تكلَّم بلغتنا، فليرد بهذا اللفظ عند استعماله ما ذكرنا، فإن أراد به غيره، فلا يبقى للفظ دلالةٌ عليه بحسب هذا الوْضعِ.

لاسبيل إلى الأوَّل؛ لأنَّه من باب إطلاق اسْم المطلق على المقيَّد؛ فلا يكون اسمًا آخر، ولا سبيل إلى الثانى؛ لأنَّ المجازَ(٤) كيفيةٌ عارضةٌ للفظ، من حيث هى دالةٌ(٥) على المعنى المخصوص؛ إذ لا معنى للمجاز، إلاَّ ذلك، لا من حيث هى غير دالةٍ على الغير»:

قلت: لفظ الدابة إذا استعمل فى الحمار والكلب عرفا، بعد أن كان العرف قد خصَّصه بغيرهما من الدواب ـ كان ذلك مجازاً عرفيًّا؛ وذلك لأنَّه يكون مستعملاً فى غير ما وُضِعَ له؛ لعلاقة بينه وبين الأول، والعلاقةُ ما بين الدَّابتين من المُشَابهة؛ فلاَ يكُونُ فى الحقيقة قسمًا آخر.

واعْلَمْ: أنَّ لفظ المصنف: أنَّ إطلاق لفظ الدَّابَّة على الفرس - [هو](٦) من باب إطلاق اسم العامِّ على الخاصِّ.

وجوابه ما ذكرنا؛ وهو: أنَّهُ من باب إطلاق اسم المطلق على المُقيَّد.

فإن قلت: «الجواب الَّذى ذكره المُصنف غير مُطَابقٍ للسُّؤال؛ لأنَّهُ عدل عن القسمين المذكورينِ إلى غيرهما»:

قلنا: حاصل الجواب: أنَّ لفظ «الدَّابة» المستعمل عُرْفا فى دابةٍ أخرى - غير ما كان

---

(١) فى «ب، ز»: أهل اللغة.

(٢) فى «ب، ز»: العرب.

(٣) فى «ب، جـ»: حصر.

(٤) فى «ب، ز»: المجازية.

(٥) فى «ب»: دلالة.

(٦) سقط فى «ب».

اللفظ مستعملاً أوَّلاً عرْفـا فيـه، هـو مجـازٌ، لا لمـا أبديتـم مـن القسـمين المذكوريـن فـى السؤال؛ بل لثالث لم نذكره، وهو: المشابهة؛ لكن لا يصير هذا المجاز قسمًا آخر.

تنبيه: اعلم: أنَّ لفظ «الدَّابة» لَّما كان موضوعاً لغة لما يدبُّ، فإذا استُعمل فى دابَّة من الدواب: فإمَّا أن يكون استعمالُهُ فيها لخصوصها، أوْ لا لخصوصها؛ بل لوجود[1] معنى الدبيب فيها: فإن كان الأوَّل: فهو مجازٌ لغوى، وإن كـان الثَّانى: فهـو حقيقـةٌ لغويـةٌ. وكذلك لفظ «الإنسان» إن استُعمل فى «زيد» أو «عمرو» بـالخصوص: [كـان][2] ذلـك مجازًا لغويًّا، وإن استُعْمل فى الحصة الإنسانية: [كان] [3] ذلك حقيقةً.

الوجه الحادى عشر من أنواع المجَاز: المجاز بالزيادة والنقصان: وقد سَبَقَ [١٦٤/ب] بيانهما، وبيان مثاليهما، وكيفيَّة الحال [فيهما][4].

وثانى عشر وجوه المجاز: تسمية المعلوم عِلْمًا، والمقدور قـدرةً؛ وهـذا لمـا بـين العِلْـمِ والمَعْلوم من التَّعلُّق؛ وذلك لأنَّك تعلم أنَّ من العلم: صفـة لهـا نسبة إلى المعلـوم، وتلـك [النسبة][5] نسمِّيها بالتَّعلُّق.

وهل العلم عبارةٌ عن ذلك التَّعلق أم لا؟ وذلك التعلق أمرٌ وجوديٌّ، أو عدمـى؟ كـلُّ ذلك يتبيَّن فى علم الكلام.

خاتمةٌ لهذه المسألة:

اعلم: أنَّ المصنف - رحمه الله تعالى - قال: «الذى يحضرنا من وجوه المجاز اثنا عَشَرَ وَجْهًا»؛ فإنَّ من وجد من أنواع المجاز ما لم يذكـرهُ المصنـف، فـلا يعـد ذلـك مـن بـاب الإشكال على المصنف؛ فإنَّهُ ما ادَّعى الحصر.

وإذا ظهرت هذه المقدمة، فنقول: مـن تتبـع كـلام العـرب ومجـازات القـرآن العزيـز، والنَّظم والنثر ـ فربَّما يجد مجازاتٍ خارجةً عمَّا ذكرها المصنف؛ فلنذكـر بعـض المجـازات الخارجيةِ عمَّا ذكره المصنف.

أولها: إطلاق اسم المطلق على المُقيَّدِ، ونظائره كثيرةٌ. وليـس لقـائلٍ أن يقـول: ذلـك داخل تحت القسم المسمى بـ «إطلاق العامِّ وإرادة الخاصِّ»: لأنَّا نقول: ذلك التقسيم هـو

---

(١) فى «جـ»: الوجود.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «ب، جـ».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «جـ».

من باب إطلاق اسم الكلِّ على الجزء؛ هكذا ذكره المصنف؛ فقد جعل العامَّ هو الكل، والخاص هو الجزء، والمطلق والمقيد بالعكس من ذلك؛ ضرورة أنَّ المطلق جزء المقيد.

ثانيها: إطلاق اسم المصدر على الفاعل أو المفعول:

أمَّا القسم الأول: فمن نظائره: إذا أطلق المصدر على الفاعل مبالغةً؛ كقول القائل: «زيدٌ ضربٌ»، ومنه لفظ «الحيض»، وهو السيلان[1]، وقد عبَّر عن الدم السائل، ومنه: «رجلٌ عَدْلٌ». أى: عادل، وقيل: المراد بهِ: ذو عدالةٍ؛ فيكون على هذا القول من مَجَاز الحَذْفِ؛ وقد ذكره المصنف.

وأمَّا القِسْمُ الثَّانى - وهو التعبير بالمصدر عن المفعول - فله نظائر منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ والأرضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، [آل عمران: ١٩٠] أى: مخلوقهما؛ هكذا ذكره بعض المتأخرين؛ وفيه نظر. ومنها: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ البَحْرِ﴾ [المائدة:٩٦] أى: مصيد البحر؛ وفيه نظر أيضا. ومنها: قوله تعالى: ﴿كتابٌ كريمٌ﴾ [النمل: ٢٩] أى: مكتوبٌ كريمٌ. ومنها: قوله تعالى: ﴿إلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ

---

(١) وأصله: السَّيَلانُ، قال الجوهرى: حَاضَتِ المرأة تحيض حَيْضا وَمحِيضا، فهى حائض وحائضةٌ أيضا، ذكره ابن الأثير وغيره. واسْتُحيضتِ المرأة: استمر بها الدم بعد أيامها، فهى مُسْتَحَاضَةٌ. وتحيَّضت، أى قعدت أيام حَيْضِها عن الصلاة. قال أبو القاسم الزمخشرى فى كتابه «أساس البَلاَغَةِ»: ومن المجاز: حاضت السَّمُرَةُ: إذا خرج منها شبه الدم. ينظر لسان العرب ٢ /١٠٧٠، ترتيب القاموس ١ /٧٥٠.
واصطلاحا: عرّفه الشَّافِعِيَّةُ بأنه: الدَّمُ الخارج فى سِنِّ الحَيْضِ، وهو تسع سنين قمَرِيَّة فأكثر من فَرْجِ المرأة، على سبيل الصحة. عرفه المالكية بأنه: دَمٌ كَصُفْرَةٍ أو كُدْرَةٍ خرج بنفسه من قبل من تحمل عادة. وعرفه الحنفية بأنه: دَمٌ ينفضه رَحِمُ امرأة سالمةٍ عن داء. وعرفه الحنابلة بأنه: دم جبِلَّةٍ يخرج من المرأة البالغة فى أوقات مَعْلُومةٍ. ينظر حاشية البيجورى ١/١١٢، الاختيار ١/٢٦، المبدع ١/٢٥٨، أنيس الفقهاء ص (٦٣)، حاشية الدسوقى ١/١٦٧.
والأصل فى الحيض آية: ﴿ويسألونك عن المحيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] أى: الحيض، وخبر الصحيحين: «هَذَا شَىءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ على بَنَاتِ آدمَ». قال الجاحظ فى كتاب «الحيوان»: والذى يحيض من الحيوانِ أربعة: الآدميات، والأرنب، والضَّبع، والخُفَّاش. وجمعها بعضهم فى قوله: [الرجز]:

أرانبٌ يَحِضْنَ والنِّساءُ ... ضَبْعٌ وخُفَّاشٌ لها دَوَاءٌ

وزاد غيره أربعة أخر: وهى الناقة، والكلبة، والوزغة، والحجر: أى الأنثى من الخيل، وله عشرة أسماء: حيض، وطمث - بالمثلثة - وضحك، وإكبار، وإعصار، ودراس، وعراك - بالعين المهملة - وفراك بالفاء وطمس - بالسين المهملة - ونفاس.

السَّمْعَ﴾ [الحجر: ١٨] أى: المسموع من الملائكة اختطافا. ومنها: قوله تعالى: **﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ﴾** [النساء: ١١]؛ تجوز بالوصية عن المال الموصى به. ومنها: اللفظ المشترك؛ المستعمل في جميع معانيه، مجاز على رأى بعضهم، إذا قلنا بجوازه فيه. ومنها: إطْلاقُ اسم العلة التّامة على المَعْلول، وباعتبارٍ آخر: إطلاق اسم الملزوم على اللازم. ومنها: التقدم والتأخر من أنواع المجاز؛ مثاله: قوله تعالى: **﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ القُرآنَ خَلَقَ الإنْسَانَ﴾** [الرحمن: ١، ٢، ٣]، وقوله تعالى: **﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أحْوَى﴾** [الأعلى: ٥]؛ وفيه نظرٌ.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» [١٦٥/أ] قال: التعلُّق بين الحقيقة ومحل التجوز: إمَّا المشابهة بمحل الحقيقة فى شكله وصورته، أو فى صفته، أو بأنه كان [حقيقة][1] فيه؛ كإطلاق اسم العبد على المعتق. أو لأنَّهُ يئول إليه غالبًا أو لأنه مجاوز له غالبًا؛ كقولهم: [جرى النهر فى الميزاب، ونحوه][2].

ثم قال: «وجميع جهات المجاز - وإنْ تعدَّدت - غير خارجةٍ عمَّا ذكرناه»؛ وهذا فاسدٌ؛ لا يخفى فساده على متأملٍ.

وأقسام المجاز عند «الغزالى» ثلاثة أنواع: الزيادة، والنقصان، والاستعارة، وعند الشَّيخ «أبى إسْحاق» صاحب «اللُّمع» أربعة أقسامٍ: الزيادة، والنقصان، والاستعارة، والتقديم والتأخير.

واعلم: أنَّا إنَّما ذكرنا هذا القدر الزَّائد على ما ذكره المصنِّف؛ تنبيهًا للطَّالب على إمْكان الزائد، وحثًّا له على الطلب، والله أعلم.

قال المصنف: المَسْأَلة الرَّابعةُ: فى أنَّ المجازَ «بالذات» لا يَدْخُلُ دُخُولاً أوَّليًّا إلاَّ فى أسماء الأجناس: أمَّا «الحرْفُ» - فلا يدْخلُ فيهِ المجازُ بالذَّاتِ؛ لأنَّ مَفْهُومَهُ غيْرُ مُسْتَقِلٍّ بنفْسِهِ؛ بَلْ لأبُدَّ وَأنْ يَنْضَمَّ إليْهِ شَيْءٌ آخرُ؛ لِتَحْصُلَ الفَائِدَةُ.

فَإنْ ضُمَّ إلى مَا يَنْبَغِى ضَمُّهُ إلَيْهِ - فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِيهِ؛ وَإلاَّ فَهُوَ مَجَازٌ فى المُرَكَّبِ لا فى المُفْرِدِ. وأمَّا «الْفِعْلُ» - فَهُوَ: «لَفْظٌ دَالٌّ عَلَى ثُبُوتِ شَيْءٍ لِمَوْضُوعٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، فى زَمَانٍ مُعَيَّنٍ» فَيَكُونُ الفِعْلُ مُرَكَّبًا من المَصْدَرِ وَغَيْرِهِ؛ فَلَمَّا لَمْ يَدْخُلِ الْمَجَازُ فى المَصْدَرِ - اسْتَحَالَ دُخُولُهُ فِى الفِعْلِ الَّذى لاَ يُفِيدُ إلاَّ ثُبُوتَ ذَلِكَ الْمَصْدَرِ لِشَىْءٍ.

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) المثبت من الأحكام.

وَأَمَّا «الاسْمُ» - فَهُوَ: إِمَّا «عَلَمٌ»، أَوْ «مُشْتق»، أَوِ «اسْمُ جِنْسٍ»: أَمَّا الْعَلَمُ - فَلاَ يَكُونُ مَجَازاً؛ لأَنَّ شَرْطَ المَجَازِ أَنْ يَكُونَ النَّقْلُ لأَجْلِ عَلاَقَةٍ بَيْنَ الأَصْلِ وَالْفَرْعِ؛ وَهِيَ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ فِي الأَعْلاَمِ.

وَأَمَّا المُشْتَقُّ - فَمَا لَمْ يَتطرَّق المجَازُ إلى المُشْتَقِّ مِنْهُ - فَلاَ يَتَطَرَّقُ إِلَى الْمُشْتَقِّ الَّذى لاَ مَعْنَى لَهُ إِلاَّ أَنَّهُ أَمْرٌ مَّا حَصَلَ لَهُ المُشْتَقُّ مِنْهُ.

فَإِذَنِ: المَجَازُ لا يَتَطَرَّقُ - فِي الْحَقِيقَةِ - إلا إِلَى «أَسْمَاءِ الأَجْنَاسِ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلمْ - وفقك الله تعالى - أَنَّ المصنف - رحمة الله - يدَّعى أَنَّ المجاز إنَّما يدخل بالذات في أسماء الأجناس لا غير؛ فلنشرح ما قاله، ثُمَّ نوجِّهُ [١] عليه من الإشكالات ما يتَّجه إيراده، ثُمَّ نُجيبُ عنها بِقَدْرِ الإمكان.

فنقول: الكلمة: إمَّا اسمٌ، أو فِعْلٌ، أو حرفٌ، وقد سبق بيان الحَصر. ثمَّ نقول: لا يدخل المجاز فى الحروف والأفعال بالذات، ولا فى الأسماء إذا لم تكن اسم جنسٍ؛ ويلزم من ذلك: ألاَّ يدخل المجاز بالذَّات إلا فى أسماء الأجناس.

أمَّا أنَّ الحروف لا يدخل فيها المجاز بالذات: لأنَّا بيَّنَّا أنَّ الحرف[٢] لا يفيد إلاَّ إذا انضَمَّ إلى غيره، فإن انضمَّ إلى ما ينبغى ضَمُّه إليه، فهو حقيقةٌ[٣]؛ وإلا فهو مجاز والمجاز[٤] والحقيقة إنما يعودان إلى التركيب، لا إلى الإفراد، وكلامنا فى المجاز فى الإفراد[٥] فقط.

وهذا البحثُ يتوقَّف تحريره وتقريره: على تحقُّق معنى الحرف، وأنه لا يفيد[٦]

---

(١) فى «ب، ز»: نوجد.

(٢) فى «حـ»: الحروف.

(٣) قوله: «إنْ انضم لما ينبغى ضمه إليه فهو حقيقة». قلنا: الضَّمُّ ليس شرطا فى كونه حقيقة ؛ فإنَّا إذا نطقنا بلفظٍ، ثم بدا لنا فى الكلام، فإنْ كان مرادنا بتلك اللفظة الظرفية الحقيقية، كانت حقيقة، أو غيرها كانت مجازا، فقد تقررت الحقيقة والمجاز بدون التركيب، فلا يكون التركيب شرطاً كما إذا قلنا: الأسد، ونريد أن نقول: الأسد مفترس، ثم سكتنا، فَإنْ كُنَّا قد أردنا الحيوان المفترس، فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز إنْ أَرَدْنا زيدا الشجاع، ولا عبرة بالتركيب فى استعمال مفردات الألفاظ حقائق ولا مجازات بعد الأسماء، والأفعال، والحروف. ينظر النفائس(١/ ٨٩٧).

(٤) فى «ب»: فالمجاز.

(٥) فى «ب»: والإفراد.

(٦) فى «حـ»: لا يفيده.

وحده؛ بل حكمه [١٦٥/ب] حكم المُهْمَلِ قبل الاقتران بما يقترن به؛ حتى يفيد، وقد سبق بيانه، وقد صَرَّحَ بذلك ابْنُ بَرهان[١] فى كتابه المسمى بـ«التمهيد».

وأَمَّا أَنَّ الفعل لا يدخل فيه المجاز بالذات: فلأنَّ الفعل: «لفظٌ دالٌّ على ثبوت معنى لموضوع غير معينٍ فى زمن معينٍ».

أَمَّا أنَّه يدل على ثبوت معنى لموضوعٍ: وذلك لأنه لابد للفعل من دلالته على حدوث شيء لا يقوم بنفسه؛ ولهذا قال: «لموضوع»؛ دلَّ بذلك على أَنَّ المعنى لا يقوم بنفسه، [بل][٢] لابد له من محل يقوم به، وهو المسمى بالموضوع؛ وذلك كالقيام، والقعود، والأكل.

وأما قوله: «غير معيَّن»: فهو إشارةٌ إلى أن قام وقعد وأمثالها لا تَدُلُّ على صدور القيام من واحدٍ مُعَيَّن، وذلك ظاهرٌ فى أمثلة الماضى. وأَمَّا فى أمثلة المضارع: فلأَنَّها موضوعةٌ لصدور القيام فى زمن الاستقبال، أو فى الحال من مفهوم كلى؛ وذلك لأنَّ «تقوم» - بالتاء المنقوطة من فوق بنقطتين - موضوعٌ لمفهوم المخاطب الكلِّى، وهكذا نقول فى الكلام في أخواتها؛ وهى قولنا: يقوم، ونقوم، وأقوم: إنَّ كل واحدة منها موضوع لمفهومٍ كلِّىٍّ، وإلى هذا المعنى أشار بقوله لموضوع [غير][٣] معينٍ.

وأَمَّا قوله «فى زمن معين» المراد به [إحدى][٤] الأزمنة الثلاثة، وهى: إما الماضى، أو المستقبل، أو الحاضر.

هذا شرح كلام «المصنف» فى حدِّ الفِعْلِ، ولسنا نتصدَّى الآن لتصحيح هذا[٥] الحد، أو إفساده؛ فقد سبق بيانه فى موضعه؛ فيكون الفعل مركَّبا من المصدر وغيره؛ وذلك لأنَّ مدلوله من الحدث وزمان ذلك الحدث جزما، والدالُّ عليه - أيضا - مركَّبٌ.

---

(١) أحمد بن على بن محمد بن بَرهان، أبوالفتح، ولد سنة ٤٧٩هـ، وتفقه على الغزالى والشاشى، والكيا الهراسى، وبرع فى المذهب وفى الأصول، فكان هو الغالب عليه، وله من التصانيف المشهورة: البسيط، والوسيط، والوجيز وغيرهما. قال المبارك بن كامل: كان خارق الذكاء، لا يكاد يسمع شيئا إلا حفظه. توفى سنة ٥١٨. انظر: ط. ابن قاضى شهبة ٢٧٩/١، وفيات الأعيان ٨٢/١، ط. السبكى ٤٢/٤، وشذرات الذهب ٦١/٤، الأعلام ١٦٧/١، مرآة الجنان ٢٣٥/٣، والبداية والنهاية ١٩٤/١٢.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) زيادة من المحصول.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب، ز»: إذ.

والدليل عليه: أَنَّ ضرب، يضرب، اضرب ـ صيغة الماضى والمضارع والأمر، والثلاثة مشتركة فى الحروف الأصلية، وهى: الضاد، والراء، والباء، وهى المسماة بمادة اللَّفظ، وتفارق كلٌّ واحدةٍ صاحبتها فى الهيئة المخْصُوصَةِ بالضَّرورةِ.

فالدَّلالة على الحدث والزمان: إمَّا أن تكون بالمادة المشتركة؛ وهوَ محالٌ؛ وإلاَّ يلزم الاشتراك فى الزمن المعيَّن؛ وهو باطلٌ قطعًا.

أو الماهية[1] الخاصة؛ وهو محال؛ لانتفاء الهيئة الخاصَّة فى كلٍّ واحدةٍ من الأقسام الثلاثة مع الدلالة على الحدث.

أو تكون المادة تدلُّ على الحدث، والصورة تدلُّ على الزمن المعين؛ وذلك هو المطلوب؛ ويلزم من ذلك تركيب لفظ الفعل.

لا يقال: يلزم [2] مما ذكرت تركيب أمثلة الماضى، والمضارع؛ وهو باطلٌ؛ لأنَّا نقول: لا[3] نسلمُ بأنَّ صيغة المضارع مركَّبَةٌ عند المنطقيين، وأمَّا صيغة الماضى، فهى غير مركبةٍ عندهم، ونحن نطلق عليها لفظ المركَّب بالتفسير الذى ذكرناه [4]، ولا مُنَاقَشَةَ فى الاصطلاح.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: إذا قال إنسانٌ لغيره: «اقتل فلانا»، وأراد به: أن يوجعه ضربا [١٦٦/أ] على سبيل التجوز بالقتل [5] على الضرب المؤلم، فما لم يدخل المجاز فى لفظ المصدر، الذى هو فى ضمن الفعل الخاصِّ، الذى هو الأمر ههنا -: استحال دخوله فى الفعل، الذى هو الأمر؛ وذلك ظاهرٌ؛ لأنَّهُ إن أراد بقوله: «اقتله»: ما وضع له المصدر - كان أمرا بقتله المزهق لروحه، وهو خلاف الغرض، وكذلك إذا قال: «صلَّى، أوصام» - كان المستعمل له استعمله مع إبقاء المصدر الذى فى ضمنه على وضعه الأول، وهو الدعاء فى الصلاة، والإمساك فى الصَّوْمِ، واسْتَحَال أن يستعمله - والحالة هذه - فى المفهوم الشَّرْعِيِّ؛ وهذا بَيِّنٌ واضح للمتأمل.

فقد صحت هذه المقدمة، وهى: أنَّ دخول المجاز فى الأفعال تَبَعٌ لدُخُوله فى المصَادر

---

(١) فى «ب، جـ»: ماهية.

(٢) فى «ب»: لا يلزم.

(٣) فى «ب، وجـ»: بل.

(٤) فى «ب، وجـ»: ذكرنا.

(٥) فى «جـ»: بالنفل.

بالتفسير[(١)] الذى ذكرناه، وليراع المتأمل لهذا الكلام التفسير المذكور؛ ولأنَّهُ [لا] يُدَّعى سواه.

وأما الاسم: فهو إمَّا علمٌ، أو مشتق، أو اسم جنسٍ، وذلك لأنَّ مدلول اللفظ: إما أن يكون جزئيًّا، أو كليًّا: أما إذا كان كليًّا: فإمَّا أن يكون ذاتا، أوصفة لذاتٍ:

الأول: هو العَلَمُ، وما يجرى مجراه من المضمرات، إن قلنا بتجزئة مدلولها[(٢)].

والثانى: فهو اسم الجنس إنْ كان مدلوله الذات، أو الاسم المشتق إن كان مدلوله صفةً لذاتٍ.

أما العَلَم: فلا يدخله المجاز ولا الحقيقة؛ فلا يقال للعلم: «إنَّهُ حقيقة [(٣)]، أو مجازٌ»، والمراد[(٤)] بالحقيقة: اللغوية أو العرفية؛ وكذا المجاز [(٥)]: المراد به: المجاز اللُّغوىُّ أو العرفىُّ، والمُدَّعَى أنَّ من سَمَّى ولده بزيد مثلاً: إن[(٦)] قال: قم يا زيد قم، أوْ لا [تقم][(٧)] لا تكون لفظة «زيدٍ» المستعملة فى المُسَمَّى به حقيقةً ولا مجازا، أعنى: إمَّا اللغوىَّ، أو العرفىَّ، وليس المراد بقولهم: العلم ليس بمجاز لغوىٍّ ولا عرفىٍّ: أنَّه لا ينقل العلم عن المسمى به إلى غيره، مجازًا؛ فافهم ذلك؛ لأنَّ العلم: إمَّا أن يكون لفظا مهملاً؛ كـ«طغرل»[(٨)]، و«ماجور»، أو لفظًا مستعملاً؛ «كالحارث» و«عبد الله» و«أبى عبد الله» إلى غير ذلك؛ وأيما كان، فلا تتطَرَّقُ الحقيقة و[لا] المجاز إلى الأعلام.

أمَّا إذا كان [(٩)] لفظاً مهملاً، كتسمية إنسان بـ«طغرل»[(١٠)] - فالمستعمل[(١١)] هذه اللفظة فى ولده المخصوص: إمَّا أن يكون هو، أو غيره، وأيّما كان، فلا حقيقة ولا مجاز فى الأعلام:

---

(١) فى «ب»: والنقيضتين.
(٢) فى الأصول: بحرمة مدلولها.
(٣) فى «جـ»: حقيقته.
(٤) فى «ب»: فالمراد.
(٥) سقط فى «جـ».
(٦) فى «ب، جـ»: وإن.
(٧) سقط فى «ب».
(٨) فى «ب»: طغرك.
(٩) سقط فى «ب».
(١٠) فى «ب»: طغرك.
(١١) سقط فى «ب».

أمَّا إذا كان المستعمل هو: فلا تكون تلك اللفظة حقيقةً ولا مجازا: أمَّا أنَّه ليس بحقيقة: فذلك(١) لأنَّ الحقيقة اللغوية أو العرفية: «هى اللفظ المستعمل فيما وضعه أهل اللغة أو العرف»؛ وهذا اللفظ مهملٌ فى اللغة والعرف [بالغرض](٢)؛ فلا تكون اللفظة المذكورة حقيقةً لغويةً. وأمَّا أنَّها ليست مجازا لغويا أو عرفيا؛ فذلك(٣) لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعمل فى غير موضوعه؛ لعلاقةٍ بينه وبين الموضوع»؛ ومن البيِّن (٤) أنَّ كون(٥) اللفظ مجازا لغويًّا - يتوقف على وضع اللفظ: إمَّا فى اللغة أو العرف(٦) بمعنى، ثم يستعمل ذلك فى غيره للعلاقة. وهذا [١٦٦/ب] الشرط مفقود ههنا؛ لانتفاء الوضع اللغوىِّ والعرفىِّ ههنا، [هذا] (٧) إذا كان العلم لفظا مهملاً، وأمَّا إذا كان مستعملاً؛ كـ«عبد الله والحارث»، فالأمر كذلك، فليس ذلك اللفظ حقيقةً لغويةً [أو](٨) عرفيةً، ولا(٩) مجازا لغويًا أو عرفيًّا.

أمَّا الأول: فظاهرٌ؛ وذلك لما سبق من توقفهما (١٠) على الوضع اللغوىِّ أو العرفىِّ(١١)، وانتفائهما(١٢) بالغرض.

وأمَّا الثَّانى: وذلك لتوقف المجاز مطلقا (١٣) على العلاقة، و[لا] (١٤) علاقة ههنا.

أما التوقف: فظاهرٌ (١٥)؛ لأنَّ حَدَّ المجاز يقتضى ذلك. وأمَّا انتفاء العلاقة: فذلك لأنَّ «الحارث» ليس مستعملاً ههنا لعلاقة مشتركةٍ بين الموضوع له لغةً أو عرفا، وبين محل

---

(١) فى جميع النسخ: «وذلك»، والأصوب ما أثبتناه.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى جميع النسخ: «وذلك»، والصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «جـ»: وبين.

(٥) فى «جـ»: يكون.

(٦) فى «ب»: المعرف.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) سقط فى «جـ».

(٩) فى «ب»: أو.

(١٠) فى «جـ»: توقفا.

(١١) فى «ب»: والعرفى.

(١٢) فى «جـ»: وانتفاؤها.

(١٣) فى «ب»: مطابقا.

(١٤) سقط فى «ب».

(١٥) فى «جـ»: ظاهر.

التجوز؛ وذلك لأنَّه لو كان كذلك، للزم من انتفاء تلك العلاقة عدم صدقه عليه تجوُّزا قطعا؛ واللازم منتفٍ؛ لأنَّ العلاقة تنتفى، و[لا] تنتفى العلميَّة.

ألا ترى: أنه لو كان «الحارث» وصفا بأن كان زارعا حارثا، ثم صار زاهدا، فسمِّى زارعا، وحارثا؛ علما [له][1]، والعلاقة هى أنَّه كان زراعا حارثا[2] للدنيا، والآن صار زراعا، حارثا للآخرة، فلو صار فاسقا متهتكا، وترك الزهد، والعبادة -: فإنَّ العلاقة زالت، والعلَم باق، صادقٌ عليه؛ وكذلك: لو سمَّى ولده بـ«صخر» أو بـ«مبارك» لمناسبة بينهما، وهى: القوة، والبركة، فتبَدَّلت القوة بالضعف، والبركة[3] بالشؤم -: فإنَّ العلَميَّة تبقى؛ وكذلك: إذا سميناه «بالأسود» أو «الأحمر» أو «الطويل» أو «القصير»، ثم تبدلت الأوصاف -: فإنَّ العلمية تبقى، ولو كان مجازا لغويا، أو عرفيًّا للعلاقة - لما بقيت تلك الألفاظ مجازا عند انتفاء العلاقة. والسر فى ذلك: أنَّ الأعلام وضعت للإشارة إلى الذات المخصوصة، من غير تناولها لشىء من الصفات؛ ولهذا قيل: «إنَّ الأعلام تجرى مجرى الأصوات»؛ فقد اتَّضح غاية الاتضاح: أنَّ الأعلام ليست حقائق ولا مجازاتٍ بالتفسير المذكور. وهذا[4] كُلُّه إذا كان المستعمل هو الواضع. وأمَّا إذا كان المستعمل غيره، فيتعين ما ذكرنا من الدليل من غير فصلٍ، فيتضح[5] أنَّ المجاز لا يتطرق إلى الأعلام. وقد بينّا - أيضا -: أنَّها لا تكون حقائق بالنسبة إلى مسمياتها.

وأمَّا المشتقات كالضارب، والقاتل، فلا يتطرق إليها المجاز ما لم يتطرق إلى الأصل وهو المشتق منه، بعين ما ذكرنا من الدليل فى الأفعال على التفسير الذى ذكرناه. فلا نعيده، فلم يبق إلاَّ أسماء الأجناس، فإذن المجاز لا يتطرق بالحقيقة إلاَّ إلى أسماء الأجناس، وهو المطلوب.

واعلم: أنَّ كون الفعل لا يدخل فيه المجاز، إلاَّ بواسطة دخول المجاز فى المصدر، يتفرع على قولنا: «الأفعال مشتقةٌ من المصادر»؛ على ما هو رأى البصريين دون عكسه. هذا شرح[6] ما قاله «المصنف»، وقد اجتهدنا فى تقريره [١٦٧/أ] غاية الاجتهاد.

واعلم: أنَّ ما ذكره فيه نظر. وبيانه من وجوهٍ:

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «جـ»: جاء حارثا.

(٣) فى «ب»: وبالبركة.

(٤) فى «جـ»: هذا.

(٥) فى «جـ»: فيصح.

(٦) فى «جـ»: شرحنا.

الأول: هو أنَّه ادَّعى أنَّ الأفعال لا يدخل فيها المجاز، إلاَّ بعد دخوله على مصادرها؛ وهو ممنوعٌ؛ وسند المنع ظاهرٌ؛ لأنَّ صيغة الماضى قد تستعمل فى المستقبل مجازا، مع أنَّ المراد بالمصدر الذى هو فى ضمن الفعل الماضي «حقيقة» مثاله قوله تعالى: ﴿وإِذْ قَالَ اللَّهُ يا عِيْسى ابنَ مَرْيم أأنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَهَيْنِ﴾ [المائدة: ١١٦] وهذه بصيغة الماضى، والمراد مِنها المستقبل. وعكسه: إِن قام زيدٌ قام عمروٌ، فهذا مجازٌ واقعٌ فى الفعل الماضى، مع عدم دخوله فى المصدر.

الثاني: قوله: «المشتق لا يدخل عليه المجاز، إلاَّ بعد الدخول على المصدر» - يبطل باسم الفاعل إذا أُريد به المفعول، واسم المفعول إذا أُريد به الفاعل، مع عدم دخول المجاز فى المصدر، كما بيَّنا فى أمثلة المجاز، وكذلك يبطل بـ«الضارب»، بعد زوال الضَّرب؛ فإنَّه مجازٌ على رأيه، ولا مجاز فى المصدر منها.

الوجه الثالث: منع حصر الاسم فيما ذكره؛ فإنَّ من جملة الأسماء: أسماء الإشارة، والمبهمات. وهذا منع يسهل جوابه للمتأمل.

[لا يقال] [(١)]: «وما ذكرتم من تفسير دخول المجاز فى الأفعال والمصادر، يدفع الذى ذكرتموه»:

قلنا: نعم؛ ولكن لا يدفعه مطلقا، بل ينتقل المنع إلى مقامٍ آخر وبيانه: هو أنَّا نقول: نسلم انتفاء المجاز عن الأفعال، والمشتقات بالتقسيم [(٢)] المذكور،ولَكِن لم قلْتم إنَّه يلزم انتفاء مطلق المجاز فى الأفعال، والمشتقات، وظاهرٌ [عدم][(٣)] انتفائه، وذلك لأنَّه لا يلزم من انتفاء جزئى، [انتفاء] جزئى [(٤)] آخر، ولا جواب عنها أصلاً، لا يقال: الأصل عدم غيره من المجازات؛ لأنَّا نقول: قد بيَّنا وجود غيره، فما ذكرتم من الأصل متروك جزْمًا.

فإن قيل: الاعتراض على هذا الكلام على مسلكين:

الأول: أن نقول: لا نسلم أنَّ مفهوم الحرف، غير مستقلٌ بنفسه.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم عدم دخول الحقيقة والمجاز بالذات فى الحرف.

سلمنا ذلك؛ ولكن يقع مقيَّدا، إذا ضمَّ إلى غيره، وله مسمًّى فى الجملة؛ فإنَّ ما لا

---

(١) سقط فى «ب، وجـ».

(٢) فى «جـ»: التفسير.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) فى «ب، ز»: جرى مجرى.

مسمًّى له كان مهملاً، وكلامنا فى اللفظ الموضوع؛ فإذن ثبت أنَّ الحرف له مسمًّى.

فإذا استعمل فى موضوعه الأصليِّ - كان حقيقةً، سواءٌ كان الاستعمال عند ضمِّه إلى غيره، أو عند عدم الضَّمِّ. فإنَّ الاستعمال أعمُّ منهما، وقد ذكر فى حدِّ الحقيقة هذا القدر فقط، فكان حقيقةً. وأما إذا استعمله فى غير موضوعه؛ لعلاقةٍ بينه وبين موضوعه - كان مجازا من غير تفاوتٍ، وأقرب مثال لذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]؛ فإنَّ الصلب مستعملٌ فى موضوعه الأصلىِّ، وكذلك جذوع النَّخل، ولم يقع المجاز إلا فى حرف «فى»؛ فإنَّها للظرفية فى الأصل، وقد استعملت - ههنا - لغير الظرفية [١٦٧/ب] أيضًا.

ولو لم يدخل المجاز فى الحرف بالذات، لما دخل فيه الحقيقة بالذات، ولو كان كذلك، لما صحَّ ما ذكره فى الباب الثامن فى تفسير الحروف؛ فإنَّه ذكر أكثر الحروف، وبيَّن مسمَّياتها على طريق الحقيقة.

بيان الملازمة: هو أنَّه لو تعذَّر دخول المجاز فى الحرف (١) وحده، بل فى التركيب - لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده، بل فى التركيب، فكونه حقيقة أو مجازا: إنَّما يكون فى التركيب، لا فى المفرد؛ وليس كذلك؛ لما ذكره فى الباب الثامن.

ثمَّ نقول: [ما] (٢) الدليل على أنَّه إن ضمَّ إلى ما لا ينبغى ضمُّه إليه، فهو مجازٌ فى التركيب، لا فى الإفراد؛ ولم لا يجوز أن يكون الضَّمُّ إلى شيءٍ غير ملائم له، يصير قرينة فى المجاز المفرد؟! وهذا كما تقول فى لفظ «الأسد»، إذا ضمَّ إلى ما ينبغى أن يضمَّ إليه، بأن تقول: رأيت أسدا يَثِبُ - كان حقيقةً، وإن ضُمَّ إلى ما لا ينبغى ضمُّه إليه، بأن تقول: رأيت أسدا يرمى - صار ذلك قرينةً دالةً على أنَّه أراد بلفظ: «الأسد»: معناه المجازىَّ، وهذا مجازٌ فى المفرد، دون التركيب.

الوجه الثانى - من المناقشة: على حكمه بأنَّ المجاز لا يدخل فى الفعل، إلاَّ بواسطة دخوله فى المصدر -: فإنَّ هذا يناقض قوله: «استعمال اللفظ مع زوال المشتق منه مجازٌ».

فإذا قال القائل: زيد ضرب عمراً، بعد انقضاء الضرب بمدَّةٍ - كان هذا مجازا، وليس فى الأساس مجازا، وكلٌّ واحد منهما مستعملٌ فى موضوعه لا فى المصدر؛ لأنَّ المصدر لم يستعمل ههنا أصلاً، وما لم يستعمل أصلاً، يمتنع أن يقال: إنه استعمل مجازا، أو حقيقةً، وليس أيضا مجازا فى التركيب؛ فتعيَّن المجاز - ههنا - فى الفعل من غير دخوله فى المصدر. وهكذا يرد هذا النقض على حكمه على الاسم المشتق.

---

(١) فى «ب، ز»: الحروف.

(٢) سقط فى «ب، جـ».

الثالث: على قوله: الأعلام لا يدخلها المجاز؛ فإنَّ القائل يقول: «جاءنى تميمٌ، أو قيسٌ»؛ وهو يريد طائفةً من بنى تميمٍ، فهذا ليس بطريق الحقيقة، بل بطريق المجاز؛ فقد تطرَّق المجاز إلى العلم لما بين هؤلاء وبين المسمَّى بذلك العلم من التعلُّق.

المسلك الثَّانى - مِن مسلكَى الاعتراض -: أن نقول: إنَّ الَّذى اعتقد «المُصَنِّفُ» بسببه: أنَّ المجازَ إنَّما يدخل فى أسماء الأجناس دخولاً أوليًّا -: تخيُّله أنَّ اسم الجنس متى وقع فيه نقلٌ - دون ما اشتقَّ من الجنس - صار فى نفسه مجازاً لغويًّا فى الرتبة الأولى؛ كالصَّلاة مثلاً، ثُمَّ مهما اعتقد السَّامع نقل الصَّلاَة والتَّجوُّز بها فى العرف، لا يفهم من لفظ: «صلى، يصلى» إلاَّ المجاز اللغوىَّ، ولا يستعمله إلاَّ فيه غالبًا، وهذا متأتٍّ فى أسماء الأجناس، إذا نُقِلت أو لا، ويحتمل أنَّ ألفاظها المستقيمة منها نقلت قبلها، فلمَّا نقلت، لم يفهم السَّامع من لفظ الجنس، إلاَّ المجاز؛ فيصير الأمر بعكس ما قاله صاحب الكتاب.

أمَّا إذا لم يقع نقلٌ ألْبَتَّة؛ نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] عبَّر بـ«يريد» عن مقاربة [١٦٨/أ] الانقضاض، من مجاز التشبيه؛ لأنَّ من أراد شيئا، قارب فعله؛ فيكون المجاز فى هذا الفعل. وأمَّا الإرادة التى هى اسم الجنس، فليس فيها مجازٌ ألبتة، لا بالذَّات ولا بالعرض؛ لأنَّ المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، والإرادة لم تستعمل ألبتة، فلما استعمل الفعل المشتق منها، والفعل والمصدر متغايران لفظا ومعنى - فلا يلزم من التجوز بأحدهما التجوز بالآخر، ولا دخول المجاز فيه؛ لأنَّ دخوله فرع النطق به، ولم ينطق.

فإن قلت: «الأفعال والمشتقات أحكامها بطريق، والذَّات فى المشتق منه كالجزء؛ نحو: قام زيدٌ: فالإخبار فى الظاهر للفعل(١)، وفى التحقيق للمصدر؛ وكذلك فى النفى؛ نحو قولك: ما قام زيدٌ: النفى فى الظَّاهر للفعل، وفى التحقيق للمصدر؛ وكذلك الإثبات، والتأكيدات، والتشبيهات، فعلم أنَّ الأحكام تدخل(٢) فى الأفعال وسائر المشتقات بواسطة دخولها فى أسماء الأجناس؛ فكذلك التَّجوُّز؛ لأنه من جملة الأحكام»:

قلنا: هذا صحيح فيما ذكرتم، وهو أنَّ العرب وضعت الألفاظ والمشتقات؛ لتصف بها مسميات الأجناس إلى المحكوم عليه.

وأمَّا المجاز: فهو استعمال أسماء الأجناس [لا] (٣) مسمياتها، والفعل إنَّما يستتبع

(١) فى «جـ»: بالفعل.

(٢) فى «جـ»: لا تدخل.

(٣) سقط فى «ب،جـ».

مسمَّى اسم الجنس، لا لفظه؛ عملاً بالجنس؛ فإنَّ النّاطق بلفظ الفعل، لم ينطق بلفظ المصدر، وهو دالٌّ لمعناه، وأحكام المعانى ثبتت من الأفعال.

وَأَماًّ لفظ المصدر الذى لا يستقلُّ(١) به الفعل، لا يفيده الفعل حكمًا؛ وهذا هو الفرق بين ما ذكرتموه من النظائر، وبين ما نحن فيه. فعلم: أنَّ دعوى صاحب الكتاب لا تتأتّى فى غير المنقول مطلقا، ولا فى المنقول إذا تقّدم نقل المشتقات؛ وإنّما تتأتّى فى أحد قسمى المنقول، إذا تقدَّم نقل المشتق منه، وهو اسم الجنس.

قوله: «وأمَّا الأعلام: فلأنّه يتوقف المجاز على علاقةٍ بين الأصل [والفرع]،وانتفاؤها ظاهرٌ عنها»:

قلنا: يجوز ثبوت العلاقة فى العلم قبل وضعه، وبعد وضعه: أمَّا قبل وضعه: فلأنَّ الإنسان قد يسمِّى ولده «مباركا»؛ لما اقترن بوضعه أو حمله من البركة، وعكسه: «جمرة» و«حنظلة» و«صخر» وما أشبه ذلك، وكذلك تسميته باعتبار ما يرى [منه] (٢) من الصفات لبعض الموجودات الحميدة، أو الذميمة، أو فى أخلاقه، فيندرج اللفظ بعد ذلك فى حدِّ المجاز، لأنّه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لغةً؛ فيكون مجازا لغويًّا.

وأمَّا بعد الوضع: فالعلاقة توجد ويتجوَّز باعتبارها؛ كقولهم: هذا حاتم جوداً، وزهير(٣) شعرا، فاستعملوا لفظ العلم فى غير موضوعه؛ لمشابهة الموضوع، فقد صحَّ وجود العلاقة قبل الوضع وبعده.

وأما الحروف، وأنّه (٤) لا يدخل المجاز [فيها] (٥) بالذات - فعليه أسئلةٌ:

أولها: أنَّ الحرف إذا انضمَّ إلى ما ينبغى ضمُّه إليه، فهو حقيقةٌ كما قال، والضَّمُّ ليس بشرطٍ فى [١٦٨/ب] كونه حقيقةً.

فإذا نطقنا بـ«فى»، ثم بدا لنا فى الكلام، فإن كان مرادنا الظرفية الحقيقية، كانت حقيقةً، أو غيرها، كانت مجازا، فقد تقرر فيها الحقيقة، والمجاز بدون التركيب؛ فلا يكون التركيب شرطا، ونظيره: أنّا إذا قلنا «الأسد» ونريد أن نقول: «الأسد شجاعٌ»، ثم نسكت على قولنا «الأسد»: فإن كنا قد استعملناه فى السبع المفترس، فهو حقيقةٌ؛ وإلاّ

---

(١) فى «ب»: يستقيل.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «جـ»: أو زهير.

(٤) فى «جـ»: فإنه.

(٥) سقط فى الأصول، وبما أثبتناه يستقيم المعنى.

فهو مجازٌ، ولا عبرة بالتركيب فى استعمال مفردات الألفاظ، حقائق ولا مجازات فى الأسماء، ولا فى الأفعال(١)، ولا فى الحروف.

وثانيها: أنَّ ظاهر لفظه يقتضى أنَّ ضمَّ الكلمة مع الكلمة يمكن أن يكون حقيقةً لغوية؛ فيكون اعترافاً بوضع العرب المركبات، كما وضعت المفردات، وهو يبطل قوله فيما سيأتى من المجاز فى التركيب، وأنَّهُ عقلىٌّ.

وثالثها: أنَّ قولهُ: «فهو مجازٌ فى التركيب»: إن أراد به: أنه مجازٌ عقلى، فهو متجهٌ، وإن أراد به لغوى(٢)، بطل قوله بعد هذا: «المجاز فى التركيب عقلى»؛ ولا يفيده أصل دعواه من أنَّ المجاز إنما يدخل بالذات فى أسماء الأجناس؛ فإنَّ المجاز فى التركيب: إذا كان لغويًّا، فهو داخلٌ بالذات فى المركبات؛ فبطل ما حصره من المجاز فى أسماء الأجناس؛ لوجوده على هذا التقدير فى الحروف.

ورابعها: أَنَّا نقول: إنَّ مجاز الافراد يدخل فى الحروف؛ فإنَّ «على» موضوعةٌ للاستعلاء، واستعملت فى تأكيد المعنى فى النفس؛ كقوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ**﴾ [البقرة: ٥] شبَّه تعالى تمكنهم من الهدى بتمكن الراكب من دابته؛ فقد استعملت فى غير الاستعلاء؛ فتكون مجازا فى نفسها.

وكذلك «فى» موضوعة للظرفية، واستعملت فى التمكُّن العادى من الظرفية فى قوله تعالى: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه:٧١]. والجواب عن الاعتراضات(٣) فى المسلك الأول: هو أن نقول: قد تقدَّم تفسير قولنا: «لا يفيد الحرف معناه إلاَّ بالاقتران بغيره»؛ وحاصله: أنَّ الحرف موضوعٌ لنسب مخصوصةٍ، والنسبة المخصوصة بين الشيئين - دون ذكر الشيئين - لا تفهم أصلاً:

القضية الأولى: نقلية؛ نقلها ابن الحاجب فى كتبه الأدبية، والأصوليَّة.

والقضية الثانية: بديهية. وإذا ثبتت المقدمة، فنقول: لا نسلِّم أنَّ الحرف إذا كان له مسمًّى فى الجملة، واستعمل فى موضوعه الأصلىِّ، كان حقيقةً لغويةً فى الإفراد، وإنَّما يكون أن لو كان له معنى عند الإفراد، وذلك ممنوعٌ؛ [على ما](٤) تقررَّ من مفهوم الحرف.

---

(١) فى «جـ»: فى غير الأفعال.

(٢) أى: أنه مجاز لغوى.

(٣) فى «جـ»: الاعتراض.

(٤) بدل ما بين المعكوفين فى «جـ»: لما.

وأمَّا قوله: «سواءٌ كان الاستعمال عند ضمِّه إلى غيره، أو عند عدم الضمِّ» - فقد تبيَّن أنه عند عدم الضمِّ لا يفيد أصلاً، وهذا معنى قولهم: «الحرف يفيد معنىً فى غيره»؛ فما لم يذكر ذلك الغير لا يفيد؛ نعم: عند ضمه إلى ملائمه، يكون حقيقةً عقليةً، أى: تركيبيَّة لا لغوية.

وأمَّا قوله: «لو لم يدخل المجاز بالذات فى الحروف، لما دخلت الحقيقة فيها بالذات»: قلنا: نعم.

قوله: «ليس كذلك»: قلنا: ممنوعٌ؛ وقد علم أنَّ الحقيقة والمجاز فى الإفراد[١٦٩/أ] لا تتطرَّق إلى الحروف عند «المُصَنِّف»:

قوله: «لما ذكره فى الباب الثَّامن»:

قلنا: لا نسلمُ أنَّ ما ذكره فى الباب الثَّامن يقتضى كون الحقيقة تتطرق إلى الحروف؛ غاية ما فى الباب: أنَّه ذكر معانى الحروف، ولم يذكر أنَّ الحروف تفيدها عند الإفراد، بل معناه(١): أنَّ الحروف لها معانٍ تفيدها عند التركيب على ما يقتضيه حدُّه، وعرف من مذهبه.

أمَّا قوله: «ما الدليل على أنَّه إن ضمَّ إلى ما [لا] ينبغى ضمُّه إليه، كان مجازا فى التركيب لا فى الإفراد؟! ولم لا يجوز أن يكون الضَّمُّ إلى شىء لا يلائمه، يصير قرينةً فى المجاز المفرد؟!»:

قلنا: هذا السؤال حقُّه أن يتقدَّم على ما مضى من الأسئلة؛ لأنه مطالبة بالدليل على المُدَّعَى؛ وذلك يتقدَّم على غيره من الأسئلة؛ فتأخيره عن تلك الأسئلة غير جارٍ(٢) على الأوضاع المعطية لقوانين البحث.

ومع ذلك: فالجواب عنه أن نقول: الدليل عليه: ما بينَّا من كون الحرف لا يفيد معنى عند الإفراد أصلاً، بل يجرى مجرى المهملات؛ فاستحال أن تفيد القرينة ما ذكرتم.

وأمَّا المثال المُستشهد به: فهو فاسدٌ. أمَّا أولاً: فلأنَّ قوله: «رأيت أسدا» لا يفتقر فى كونه حقيقةً على قرينةٍ أصلاً؛ فلا معنى لقوله: «يثب».

وأمَّا قوله: «إذا قال القائل: «إنَّ زيدا ضرب عمرا»؛ بعد انقضاء الضرب بمدَّة - كان ذلك مجازا» -: فهو مختلٌّ جدًّا، وذلك لأنَّ هذا الكلام ليس بمجاز أصلاً، وليس فى هذا

---

(١) فى «جـ»: معناها.

(٢) فى «جـ»: جائز.

الكلام إلاَّ أنَّه قال: هذا الكلام بعد انقضاء الضَّرْب: «ضرب زيدٌ عمرا»؛ وهذا الكلام يقتضى - بطريق الحقيقة - صدور الضرب من زيدٍ فى الزمن الماضِى، والأمر كذلك، فلا مجاز فى هذا الكلام أصلاً.

وأمَّا قوله: «يقال: «جاءنى تميم أو قيس» والمراد به طائفةٌ من بنى تميمٍ، وهذا بطريق المجاز؛ فقد تطرَّق المجاز إلى العلم؟!»:

قلنا: قولنا: «العلم لا يتطرق إليه المجاز» معناهُ: أنَّ لفظ «تميم» إذا كان علما للشَّخص المعيَّن، فاستعماله فى ذلك الشَّخْصِ المعيَّن المسمَّى بذلك العلم - لا يكون مجازا لغويًّا ولا عرفيًّا، وقد قررنا ذلك بالدَّليل أَتمَّ تقرير، بحيث لا يوجد ذلك فى غير كتابى هذا: وما ذكرتم لا يناقض ما ذكرنا، بل لا يتَّجه أصلاً على ما ذكرنا؛ فإنَّ ما ذكرتم لا يدلُّ على أنَّ لفظ تميم إذا جعل علما، فاستعماله فى مسمَّاهُ العلَمىِّ يكون مجازاً لغويًّا أو عرفيًّا، بَلْ هذا المجاز من قبيل مجاز الحذف(١). هذا هو الجواب عن جميع ما أورده، فى هذا المسلك من الاعتراضات.

وأمَّا الجواب عما أورده فى المسلك الثانى: هو أنَّا (٢) نقول: مستند قول المصنف ما ذكرناه على أتَمِّ تلخيصٍ، وهو على [غير] الوجه الذى تخيَّله صاحب هذا الاعتراض.

وأمَّا قوله: «هذا يتأتَّى فى أسماء الأجناس إذا نقلت أوَّلاً، ويحتمل أنَّ أفعالها المشتقَّة منها نقلت قبلها»:

قلنا: ذلك ممنوعٌ؛ بل ذلك [١٦٩/ب] محالٌ؛ وذلك لأنَّه يستحيل التَّجوُّز بلفظة «قتله»(٣) أى: ضربه ضربا مُبَرِّحاً مؤلما؛ إلاَّ وقد أدخل أوَّلاً المجاز على المصدر الذى تضمَّنه «ضربه». وليس المراد من التقدم ههنا التقدم بالزمان بل المراد به؛ ما يفهم من تقدم الجزء على الكلِّ؛ فلا يصير الأمر بعكس ما قاله «المصنف»، بل الأمر جاء على قاعدته.

وأمَّا قوله: «إذا لم يقع نقلٌ ألبتَّة؛ كقوله تعالى: ﴿**يريدُ أنْ ينقَضَّ**﴾ [الكهف: ٧٧]» -تقدم الجواب عنه بما شرحنا من كلام «المصنف». وقد كررنا: أنَّه يستحيل دخول المجاز فى الأمثلة المشتقة من المصادر، أى: فيما دلَّ على معنى المصدر الذى هو فى ضمن كلِّ واحدٍ من الأمثلة، بدون إدخاله على ذلك المصدر.

وأمَّا قوله: «هو غير مستعمل ألبتَّة»: قلنا: لا نسلم أنَّه غير مستعملٍ للمصدر، الذى

---

(١) فى «ب»: الخلاف.

(٢) فى «ب، ز»: أن.

(٣) فى «جـ»: تقلد.

هو فى ضمن الفعل. أو نقول: إنْ أردت به: أنَّه ما استعمل المصدر المجرد عن خصوص فعلٍ من الأفعال، فهذا مسلَّمٌ؛ ونحن لا ندَّعى ذلك.

وإنْ أردت به: أنه ما استعمل المصدر الذى فى ضمن الفعل، فهذا ممنوعٌ؛ وظاهر استعماله؛ وذلك لأنَّ المتلفظ بـ«ضَرَبَ» متلفظٌ بمادة (١) هذه الأمثلة، وهى: الضَّادُ، والراء، والباء، أعنى: بـ«المادة»: الحروف الأصلية المشتركة بين الماضى والمضارع والأمر، بحكم الأصالة؛ وذلك ألا يطرأ عارضٌ موجبٌ لإسقاط شيءٍ من الحروف الأصلية.

وأمَّا قوله: «وهذا لا يتأتَّى فى غير المنقول مطلقا، ولا فى المنقول إذا تقدَّم نقل المشتقات». قلنا: المصنف لا يدَّعى المجاز فى جميع أسماء الأجناس؛ وإنَّما يدَّعى وقوع التجوُّز فى أسماء الأجناس على سبيل الاختصاص بها.

فقوله: «لا يتأتَّى فى غير المنقول مطلقا» - ليس بإشكال على «المصنِّف»؛ بل قول المعترض لا يتأتَّى [أنَّ] ظاهره يقتضى أنَّه لا يقع المجاز فى أسماء الأجناس، إلاَّ فيما وقع فيه التجوُّز؛ لأنَّ معنى النقل التجوُّز، وهذا كلامٌ مضطربٌ.

وأمَّا قوله: «يجوز ثبوت العلاقة فى الأعلام: قبل الوضع، وبعد الوضع» - فكلامٌ لا يتَّجه على ما تلخَّص من قول الأئمة الأعلام، لا يتطرق إليها المجاز؛ فإنَّا نلاحظ العلاقة فى الأعلام قبل الوضع؛ فلا ينافى عدم دخول المجاز فى الأعلام أصلاً.

وما ذكرنا يسقط توجيه قوله: «هذا حاتم جُوداً، وزهير شعراً، مجازٌ فى الأعلام».

واعلم: أنَّ الإمام حجة الإسلام الغزالى - رحمه الله تعالى - ذكر فى «المستصفى»: «أنَّ أسماء الأعلام لا يدخلها المجاز؛ كزيدٍ وعمرو؛ لأنَّ الأعلام أسامى وضعت للفرق بين الذوات، لا للفرق بين الصفات؛ نعم: الموضوع للصفات قد يجعل علما؛ فيكون مجازا؛ كـ«الأسود بن الحارث»؛ فإنَّه لا يراد به الدلالة على الصفة مع أنَّه وضع له؛ فيكون مجازا ؛ وهذا مستقيمٌ على أصله؛ لأنَّه ما اعتبر العلاقة فى المجاز، بل قال: «المجاز ما استعملته [العرب](٢) فى غير موضوعه» فما ذكره (٣) مستقيمٌ [١٧٠/أ] على أصله لا غير.

وأمَّا ما أورده على الحروف: فالجواب عنه ما مرَّ من الجواب على ما أورده فى المسلك الأول من الاعتراض؛ فلا نعيده.

---

(١) فى «ب، ز»: عادة.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: ذكرتم.

قال المصنف ـ رحمه الله: المَسألَةُ الخَامِسَةُ: فى أَنَّ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فى مَعْنَاهُ المَجَـازِىِّ يَتَوَقَّفُ عَلَى السَّمعِ:

الدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ لَفْظَ الأَسَدِ لا يُسْتَعَارُ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ إلاَّ لأَجْلِ المُشَابَهَةِ فِى الشَّجَاعَةِ؛ لَكِنَّ الرَّجُلَ الشُّجَاعَ ـ كَمَا يُشْبِهُ الأَسَدَ فى شَجَاعَتِهِ ـ فَقَدْ يُشْبِهُهُ فى صِفَاتٍ أُخَرَ؛ كالْبَخرِ وَغَيْرِهِ؛ فَلَوْ كَانَتِ المُشَابَهَةُ كَافِيَةً فى ذَلِكَ ـ لَجَازَ اسْتِعَارَةُ الأَسَدِ لِلأَبْخَرِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ ـ صَحَّ قَوْلُنَا. وَلأَنَّهُمْ قَدْ يُطْلِقُونَ «النَّخْلَةَ» عَلَى «الرَّجُلِ الطَّوِيلِ»، وَلَا يُطْلِقُونَهَا عَلَى غَيْرِ الإِنْسَانِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى اعْتِبَارِ الاسْتِعْمَالِ فِى المَجَازِ. وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ بِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ وُجُوهَ المَجَازَاتِ وَالاسْتِعَارَاتِ مِمَّا يُحْتَاجُ فى اسْتِخْرَاجِهَا إِلَى تَدْقِيقِ النَّظرِ؛ وَمَا يَكُونُ نَقْلِيًّا لا يَكُونُ كَذَلِكَ.

الثَّانِى: أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «رَأَيْتُ أَسَدًا»، وَعَنَيْتَ بِهِ الشُّجَاعَ - فَالْغَرَضُ مِنَ التَّعْظِيمِ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِإِعَارَةِ مَعْنَى الأَسَدِ لَهُ؛ فَإِنَّكَ لَوْ أَعْطَيْتَهُ الاسْمَ بِدُونِ المَعْنَى - لَمْ يَحْصُلِ التَّعْظِيمُ. وَإِذَا كَانَتْ إِعَارَةُ اللَّفْظِ تَابِعَةً لإِعَارَةِ المَعْنَى، وَإِعَارَةُ المَعْنَى حَاصِلَةً بِمُجَرَّدِ قَصْدِ المُبَالَغَةِ - وَجَبَ أَلاَّ يَتَوَقَّفَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ المُسْتَعَارِ عَلَى السَّمْعِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ المُسْتَخْرَجَ بِالْفِكْرِ ـ جِهَاتُ حُسْنِ المَجَازِ. وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّ هَذِهِ الإِعَارَةَ لَيْسَتْ أَمْرًا حَقِيقِيًّا، بَلْ أَمْرًا تَقْدِيرِيًّا؛ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَمْنَعَ الْوَاضِعُ مِنْهُ فِى بَعْضِ المَوَاضِعِ، دُونَ الْبَعْضِ؟!

الشرح: اعْلَمْ - وفقك الله تعالى - أَنَّ المرادَ بتوَقُّفِ المجاز اللغوىِّ عَلَى السمع كأن ينقل عن العرب استعمال ذلك النوع [1] الكُلِّى من المجاز، أو يصرِّح أهل اللغة بتجويزه، والخلاف واقعٌ فى ذلك: فالذى اختاره المصنِّفُ: التوقف على التفسير المذكور. وصار غيره: إلى عدم التوقف؛ مكتفيًا بالعلاقة بين الحقيقة والمجاز. وتوقف الآمدىُّ صاحب «الإحكام» فى المسألة. ومال ابن الحاجب: إلى عدم التوقُّفِ.

الدليل على ما اختاره المُصنِّف: أَنَّ الأسد يشبهه الرجل فى الشجاعة؛ فكذلك يشبهه فى البخر وغيره.

فلو كانت المشابهة كافيةً فى التَّجوُّز من غير اشتراط السمع: لجاز التجوز بالأسد

---

(١) سقط فى «ب».

عن الأبخر؛ لوجود المشابهة؛ واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك. ولأنَّـه لـو كـانت المشـابهة كافية؛ لجاز التجوز عن الأب بالابن، وعكسه، وعن الشـبكة بـالصيد، وعكسـه، وعـن الطويل غير الإنسان بالنخلة؛ واللازم باطلٌ.

واعلم: أنَّ الدليل المذكور فيه نظر؛ وبيانه هو أنَّا نقول: لا نسلِّم أنَّ العلاقة لو كانت كافيةً فى التجوز، لجاز التجوز فى تلك الصورة.

وسند المنع: أنَّ عدم الجواز جاز أن يكون [لعدم وجـود] شـرط فـى العلاقـة؛ وهـذا لأنَّهم شرطوا فى العلاقة التـى [صَحَّحَـت] التجـوز، أن تكـون [١٧٠/ب] مـن بـاب المشابهة فى الخاصَّة المشهورة، والبخر ليـس مـن الخـواصِّ المشـهورة للأسـد، وبـه يتبيَّـن ضعف غيره؛ وهذا لجواز أن يكون الامتناع فى جميع تلك الصُّور، لا لاشتراط النقـل أو فقدانه؛ بل لفقدان شرط فى العلاقة.

واحتجَّ المخالف بوجوه:

الأول: أنَّهم اتفقوا علـى أنَّ وجـوه المجـازات والاسـتعارات، تفتقـر إلى تدقيـق النظـر وإعمال الفكر، ولو كانت المجازات نقليَّةً، لما افتقرت إلى تدقيق النظر، وإعمـال الفكـر؛ لأنَّ النقليات بأسرها لا تحتاج، بل يكفى فيها الرواية.

الوجه الثانى: هو أنَّ المقصود من الاسـتعارة الـذى هـو أحـد أنـواع المجاز إنَّمـا هـو التعظيم على وجه المبالغة – على ما بيَّنا فى حدِّ الاستعارة – والمبالغةُ فى التعظيـم، إنَّمـا تحصل بإعطاء معنى الأسد لمعادله، دون إعارة اللفظ وإعطائه إيَّاه فقط؛ وذلك لأنَّكَ لـو سمَّيت إنساناً بالأسدِ، على (١) أنَّـه اسم علم دون أن يعيره معنـى الأسـد خاصـةً – لم تحصل المبالغة المطلوبة من الاستعارة؛ فعُلم: أنَّ المقصود من الاستعارة ما ذكرنـا، وذلـك لا يحصل إلا بإعارة المعنى؛ فلا يتوقف على السمع.

الوجه الثالث: هو أنَّه لو توقَّف على السمع، لتوقَّف أهل العربية عليه؛ واللازم بـاطل بالاستقراء(٢)، وهذا الوجه ذكره ابنُ الحَاجبِ فى كتابه (٣).

والجواب: أمَّا عن الأوَّل: فبالمنع وذلك لأنَّا نقول: إنَّما يتوقف على الفكر، استخراج وجوه حسن المجاز، وأمَّا نفس المجاز فلا؛ وذلك لأنَّ أحـد أنـواع المجـاز الاسـتعارة، ولـه أنواعٌ، وبعضها أحسن من بعضٍ، وكذلك أنواع المجاز مختلفةٌ بالحسن، ومن أراد تفصيل ذلك، فليراجع الكتب المصنَّفة فى صناعة البديع.

---

(١) فى «جـ»: علم.

(٢) فى «جـ»: بالاستعمال.

(٣) ينظر العضد (١ /١٤٤).

وأمَّا عن الثَّانى: فلأنَّ [هذه] (١) الإعارة (٢) ليست أمرا حقيقيًّا، فإنَّ الرجل الشجاع لا يصير أسدا حقيقةً بإعارته (٣) معنى الأسد. وأمَّا ما تمسَّكَ به ابن الحَاجبِ: فالجواب عنه أن نقول: لا نسلم أنَّ أهل العربية ما توقفوا عليه، فإن عنيت به: تصريحهم بعدم التوقف، فذلك ممنوعٌ، ولا يكاد يوجد التصريح بذلك فى كلماتهم، وإن عنيت به: أنَّه يوجد شىءٌ من نظمهم أو نثرهم، وهو مجازٌ غير مسموعٍ؛ فلا نسلِّم بذلك؛ بل ما من مجاز إلاَّ ويمكن ردُّه إلى قاعدةٍ كلِّية من القواعد المسموعة عن العرب؛ وكيفما أمكننا حصر أنواع المجاز، فجاز أن يكون ذلك من النوع الذى ما اطلعنا عليه.

واعلم: أن للفاضل نجم الدين النقشوانى - ههنا - كلماتٍ ركيكة جدًّا، عائدةً إلى الاستفسار عن صورة المسألة، والكلُّ مندفعٌ بِما لَخَّصناه من محل النزاع؛ ولركاكتها وضعفها، لم نر نقلها، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: فِى أَنَّ المَجَازَ المُرَكَّبَ عَقْلِىٌّ:

وَمِثَالُهُ فِى الْقُرْآن: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا**﴾ [الزَّلْزَلَة: ٢] وَقَوْلُهُ: ﴿**مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ**﴾ [١٧١/أ] [يس: ٣٦].

فَالإِخْرَاجُ وَالإِنْبَاتُ غَيْرُ مُسْتَنِدَيْنِ - فِى نَفْسِ الأَمْرِ - إِلَى الأَرْضِ، بَلْ إِلَى اللهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ حُكْمٌ عَقْلِىٌّ ثَابتٌ فِى نَفْسِ الأَمْرِ؛ فَنَقْلُهُ عَنْ مُتَعَلَّقِهِ إِلَى غَيْرِهِ - نَقْلٌ لِحُكْمٍ عَقْلِىٍّ، لا لِلَفْظٍ لُغَوِىٍّ؛ فَلا يَكُونُ هَذَا المَجَازُ إِلاَّ عَقْلِيًّا.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: صِيغَةُ «أَخْرَجَ، وَأَنْبَتَ» وُضِعَتْ - فِى أَصْلِ اللُّغَةِ - بِإِزَاءِ صُدُورِ الخُرُوجِ وَالنَّبَاتِ مِنَ القَادِرِ؛ فَإِذَا اسْتُعْمِلَتِ الصِّيغَةُ فِى غَيْرِ مَوْضُوعِهَا؛ فَيَكُونُ هَذَا المَجَازُ لُغَوِيًّا؟!»: قُلْتُ: إِنَّ أَمْثِلَةَ الأَفْعَالِ لاَ تَدُلُّ بِالتَّضَمُّنِ عَلَى خُصُوصِيَّةِ المُؤَثِّرِ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَكَانَ المَفْهُومُ مِنْ لَفْظَةِ «أَخْرَجَ» -: أَنَّ الْقَادِرَ صَدَرَ عَنْهُ هَذَا الأَثَرُ؛ فَيَكُونُ مُجَرَّدُ قَوْلِنَا: «أَخْرَجَ» خَبَرًا تَامًّا، فَكَانَ يَلْزَمُ أَنْ يَتَطَرَّقَ إِلَيْهِ - وَحْدَهُ - التَّصْدِيقُ والتكذيب؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب، ز»: الإعادة.

(٣) فى «ب، ز»: بإعادته.

وَثَانِيهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «أَخْرَجَهُ الْقَادِرُ» ؛ وَلَوْ كَانَ «الْقَادِرُ» جُزْءًا مِنْ مَفْهُومِ «أَخْرَجَ» - لَكَانَ التَّصْرِيحُ بِذِكْرِ «الْقَادِرِ» تَكْرَارًا.

وَثَالِثُهَا: هَبْ أَنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى صُدُورِ الْفِعْلِ عَنِ الْقَادِرِ؛ فَأَمَّا عَنِ الْقَادِرِ الْمُعَيَّنِ، فَلا؛ وَإِلاَّ لَزِمَ حُصُولُ الاشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ بِحَسَبِ كُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنَ الْقَادِرِينَ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنَقُولُ: إِذَا أُضِيفَ ذَلِكَ الْفِعْلُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْقَادِرِ الَّذِى هُوَ صَادِرٌ عَنْهُ - لَمْ يَكُنِ التَّغْيِيرُ وَاقِعًا فِى مَفْهُومَاتِ الأَلْفَاظِ، بَلْ فِى إِسْنَادِ مَفْهُومَاتِهَا إِلَى غَيْرِ مَا هُوَ مُسْتَنَدُهَا.

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: «مَا الْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا الْمَجَازِ، وَبَيْنَ الْكَذِبِ؟»: قُلْنَا: الْفَارِقُ هُوَ الْقَرِينَةُ، وَهِىَ قَدْ تَكُونُ حَالِيَّةً، وَقَدْ تَكُونُ مَقَالِيَّةً:

أَمَّا الْحَالِيَّةُ - فَهِىَ: مَا إِذَا عُلِمَ أَوْ ظُنَّ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ لاَ يَتَكَلَّمُ بِالْكَذِبِ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّ الْمُرَادَ لَيْسَ هُوَ الْحَقِيقَةَ، بَلِ الْمَجَازَ.

وَمِنْهَا: أَنْ يَقْتَرِنَ الْكَلاَمُ بِهَيْئَاتٍ مَخْصُوصَةٍ قَائِمَةٍ بِالْمُتَكَلِّمِ، دَالَّةٍ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ لَيْسَ هو الْحَقِيقَةَ، بَلِ الْمَجَازَ.

وَمِنْهَا: أَنْ يُعْلَمَ - بِسَبَبِ خُصُوصِ الْوَاقِعَةِ: أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِلْمُتَكَلِّمِ دَاعٍ إِلَى ذِكْرِ الْحَقِيقَةِ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْمَجَازُ.

وَأَمَّا الْقَرِينَةُ الْمَقَالِيَّةُ - فَهِىَ: أَنْ يَذْكُرَ الْمُتَكَلِّمُ - عَقِيبَ ذَلِكَ الْكَلاَمِ - مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْكَلاَمِ الأَوَّلِ، غَيْرُ مَا أَشْعَرَ بِهِ ظَاهِرُهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ المجاز الواقع فى التركيب انفرد بالتّنبيه عليه الفاضل عبدالقاهر النَّحْوِىُّ - رحمه الله - وتبعهُ المصنِّف، وأنكر ذلك ابْنُ الحَاجِبِ(١).

ولنقدم على تحقيق ما اختاره المصنف مقدماتٍ لابد منها:

المقدمة الأولى: فى حدِّه:

وقد سبق؛ فلنجدِّد العهد بذكره؛ لأنَّ الحاجة إليه (٢) ههنا أشدُّ، فنقول: كُلُّ جملةٍ أفيد بها حكمٌ مطابقٌ للواقع، فهى حقيقةٌ فى التركيب، وتقابلها: الجملة التى أفيد بها الحكم غير المطابق للواقع؛ وذلك مجازٌ فى التركيب.

---

(١) ينظر العضد (١/ ١٥٤).

(٢) فى «جـ»: إليها.

مثال الأول: أوجد اللّه العالم، وأنبت النبات، وأخرج من الأرض الأثقال.

ومثال الثانى: قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة:١٦]، وقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَاناً﴾ [التوبة: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿تُؤْتِى [١٧١/ب] أُكُلَهَا﴾ [إبراهيم: ٢٥]، وقولهم: أخرج الربيع الأزهار، وأنبت الأمطار، وقولهم [١]: ليله قائمٌ، ونهاره صائمٌ.

المقدمة الثانية: فى معنى نسبة الفعل إلى الفاعل:

فنقول: تارة يراد به وقوع الفعل بقدرة الفاعل: إمَّا حقيقة أو حكمًا، وتارة يراد به اتصافهُ به:

والأول: مثل قولك: ضرب زيد. والثانى: مثل قولك: [مرض][٢] زيد؛ بل علِم اللّهُ كذا، وقدَّرَ عليه.

وقد يتصور فى الفعل أن يكون مستندًا إلى الفاعل بالاعتبارين جميعًا؛ مثل قولك: «قام زيد»؛ فإنَّ القيام مستندٌ إليه؛ لكونه فعلاً له، ولكونه صفةً له، وهما متغايران. فإنه لجهة الموصوفية بالقيام مشاركٌ للشجر القائم على ساقه، ولكن من حيث المؤثرية مغاير. وبالجملة: لا شكَّ فى تغاير الاعتبارين، وعدم تلازمهما؛ والحقُّ إمكان اجتماعهما، وإن كان لقوم فيه منع.

المقدمة الثالثة:

أنَّا لا ندَّعى أن العرب ما وضعت المركَّبات، بل نقول: العرب وضعت المفردات، ووضعت المركَّبات على وجهٍ كلِّى، بمعنى: وضعت مركَّباً على وجه مخصوص، وسمته بالخبر، أو المبتدأ والخبر، ووضعت مركَّبًا آخر سمته: المضاف والمضاف إليه، وبه يحصل الفرقُ بين قولنا: الدَّار لزيدٍ، وبين قولنا: دار زيدٍ.

المقدمة الرابعة: أنَّ الأفعال تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما يستحيل صدوره من غير اللّه؛ كالخلق، والإحياء، وإخراج النبات؛ وهذا القسم متى أسند إلى [غيْر][٣] اللّه: فإنْ أسنده مُحِقٌّ، كان ذلك مجازا فى التركيب، وإن أسنده مبطِلٌ عن اعتقادٍ: كان ذلك كفرًا؛ ومثاله: أخرج الربيع الأزهار، وأدر الأمطار، وأنطق الأطيار.

---

(١) فى «جـ»: قوله.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «جـ».

القسم الثانى: ما لا يستحيل صدوره من غير الله: إمَّا حقيقةً أو حكمًا؛ كالأفعال الصادرة من الإنسان، أو غيره من الحيوان؛ كقولنا: قتل زيد عمرا، أو ضرب زيد، أو قتله الأسد؛ وهذا القسم لا ندَّعى فيه المجاز فى التركيب؛ فليفهم ذلك.

وإذا ثبتت هذه المقدمات، فنقول: المُدَّعى أنَّ الجملة المفاد بها النسبة المطابقة للواقع - على الوجه الذى تلخَّص فى المقدمة الثانية - فهو حقيقةٌ فى التركيب، والجملة التى أفيد بها الحكم غير المطابق للواقع، فهو مجازٌ فى التركيب؛ على الوجه الذى تلخَّص فى المقدمة الرابعة.

والدليل عليه: هو أنَّ قوله تعالى: ﴿وأخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ٢] الإخراج أسنده الصادق إلى الأرض، وهو فى نفس الأمر غير مستند إليها؛ بل إلى الله تعالى، وذلك حكمٌ فتنقُّلُه(١) عن متعلقه إلى غيره، يكون نقلاً لحكمٍ عقلىٍّ ثابتٍ فى نفس الأمر، لا للفظةٍ لغويةٍ، وذلك مجازٌ فى التركيب؛ إذ لا معنى للمجاز فى التركيب إلاَّ هذا القدر.

فإن قيل: «لا نسلِّم أنَّ هذا مجازٌ فى التركيب، بل [هو] (٢) المجاز فى الإفراد؛ وذلك لجواز أن يكون «أخرج» و«أنبت» حقيقة فى صدور الإخراج والإنبات من القادر، وقد استعملت [١٧٢/ب] فى هذه المواضع فى غير القادر، أى: فى صدورهما عن (٣) غير القادر، وقد استُعملت اللفظة فى غير موضعه؛ فيكون مجازا لغويًا، لا عقليًا. إذ لا معنى للمجاز اللُّغوىِّ إلا ذاك»: قلت: إنَّ أمثلة الأفعال لا تدلُّ بالتضمُّن على خصوصية المؤثر الفاعل؛ وذلك لأن «أنبت» و «أخرج» لا يدل واحد (٤) منهما إلاَّ على صدور الخروج، والنبات من شىءٍ.

وأمَّا أنَّ ذلك الشىء الفاعل هو قادرٌ أم غير قادر، أو حى أو ليس بحىٍّ، فلا يدلُّ(٥) عليه أصلاً؛ ويلزم من ذلك ألا يكون «أنبت، وأخرج» موضوعا لصدور الإخراج والإنبات من القادر.

الدليل على الأول: وجوه:

الأول: أنَّ أمثلة الأفعال لو دلت على خصوصية المؤثر، لكان المفهوم من لفظ

---

(١) فى الأصول: «عن تنقله». ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «جـ»: من.

(٤) فى «ب»: واحدة.

(٥) فى «ب»: تدل.

«أخرج»: أنَّ القادر صدر عنهُ هذا الأثر؛ فيلزم أن يكون مجرد (١) قول القائل: «أخرج»، خبرًا تامًّا قطعًا، ولو كان ذلك خبرًا تامًّا، لتطرَّق إليه التصديق والتكذيب؛ ضرورة [أنَّ](٢) من خواص الخبر تطرُّق التصديق والتكذيب إليه؛ واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك؛ فلا تدلُّ أمثلة الأفعال على خصوصية الفاعلين؛ وذلك هو المطلوب.

الوجه الثاني: قوله: يصح أن يقال: «أخرجه القادر»، ولا تكرير فيه، ولو دلَّ قولنا: «أخرج» على خصوص القادر، لكان قولنا: «أخرجه القادر» تكريرا؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

الوجه الثالث: هو أنَّا نسلِّم جدلاً أن «أخرج» يدلُّ على صدور الفعل من القادر(٣)، غير أنَّا نقول: إنَّها لا تدلُّ على صدور الفعل (٤) من قادرٍ معين؛ وإلاَّ يلزم الاشتراك بحسب كل واحد من القادرين؛ وذلك خلاف الأصل. فإذا استعملت هذه الصيغة فى القادر الذى لم يصدر منه ذلك الفعل، كان ذلك مجازا فى الإسناد؛ وذلك هو المطلوب.

لا يقال: قولكم: «أمثلة الأفعال لا تدلُّ على خصوصية المؤثر» - باطلٌ؛ لأنا نقول: «أفعل وتفعل ونفعل»، وبالجملة: الأمثلة الثلاثة من المشتقَّات. ونقول أيضا: ما الفرق بين المجاز العقليِّ واللغويِّ؟:

فإن أراد به: أنَّ للعقل مدخلاً فى التمييز بين الاستعمال بطريق الحقيقة، وبين الاستعمال بطريق المجاز - فهذا مشترك بين المفرد والمركب، بل ما من مجازٍ إلاَّ ويعرف كذلك(٥)؛ فإن القائل إذا قال: رأيت أسدا يرمى، يعلم أن هذا الاستعمال مجازٌ؛ لأنَّ العقل حكم بأنَّ الحيوان الذى هو مسمَّى هذا الاسم، لا يُتصوَّر منه الرَّمْى؛ فلا يمكن حمل اللفظ عليه بل يجب (٦) حمله على المعنى المجازيِّ، وهو الرجل الشجاع، وهذا مجازٌ فى الإفراد لغوىٌّ باعترافه، مع أنَّ للعقل فيه مدخلاً. وإن (٧) أراد به أن دلالة اللفظ الذى يدخل المجاز العقلى إنَّما يُعرف بالعقل، وأنَّ المركَّب من هذا القبيل - فهذا أيضا غير سديدٍ؛ لأنَّ كلَّ لفظٍ يدلُّ بالمطابقة، فإنَّ إفادته لمعناهُ الحقيقى تكون بالوضع لا بالعقل، نزلنا عن [١٧٢/ب] مقام الاستفسار، ولكنا نقول: المستفاد من العقل كون الأرض لا تحصل وجود الإنبات.

---

(١) فى «جـ»: بمجرد.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «جـ»: من قادر.

(٤) فى «جـ»: الفعلة.

(٥) فى «ب»: لذلك.

(٦) فى «جـ»: سبب.

(٧) فى «ب»: وأما.

أمَّا كون العرب ما وضعت لفظ «الإنبات»، فهذا محل النزاع؛ فإنّا نعتقد أنَّ العرب وضعت ألفاظاً تتركَّب [١] مع محال، ليس لها فى تلك الاتحادات أثرٌ؛ نحو: سقط الحائط، وبرد الماء، ممَّا لا كسب فيه، وقتل[٢] زيدٌ عَمْرا، أو أكرمه؛ ممَّا فيه كسب عادى، واللَّه هو الخالق لهذه الأفاعيل فى جملة هذه الأفعال.

وحاصل الكلام: أنَّ العرب لم تضع إسناد الأفعال لمخرج الحقائق من العدم إلى الوجود فقط، بل لموجدها على الحقيقة؛ نحو: أوجد اللَّه، ولكاسبها - وإن لم يوجد - نحو: قتل زيدٌ عَمْراً، ولمحلّها - وإن لم يوجد، ولم يكتسب - نحو: مات زيدٌ، ولم تلاحظ العرب فى وضعها الإسنادِيِّ أكثر من النسبة العامَّة كيف كانت، كان معها الإيجاد أو لا، والعقل حاكمٌ فى الجميع بإضافة جملة هذه الآثار إلى قدرة اللَّه تعالى، ولا يلزم من حكم العقل بإضافتها إلى الله تعالى: ألا تكون اللفظة حقيقةً لغويةً ولا مجازاً»: لأنَّا نقول: لفظ السؤال - مثلاً - وضعته العرب؛ لتركّبه مع ما يصلح للإجابة[٣]: فإن تركَّب معه، كان حقيقةً لغويةً، وإن كان الله تعالى هو الخالق للسؤال والإجابة على ألسنتهم، وإن تركَّب مع غيره، فهو مجازٌ لغوىٌّ.

قوله: «أمثلة الأفعال لا تدلُّ على خصوصية المؤثِّر، وإلاَّ كان قولنا: «أنبت» قضية». قلنا: دلالة اللفظ على المعنى: ثلاثة أقسامٍ:

أحدها: دلالته على إضافة معنى، لمعنًى، على سبيل التقييد، نحو: دلالة العشرة على إضافة الخمسة لخمسةٍ، من الألفاظ المفردة؛ ودلالة قولنا: «غلامُ زيدٍ» على تقييد الغلام بإضافته إلى زيد. وقد يدلُّ على المعنى دلالةً تقييدية؛ كالصِّفة؛ نحو: كان زيدٌ الكاتبُ مسافرا، فَإِنَّ «الكاتب» قيدٌ فى «زيدٍ» المحكوم عليه، لا أنه مسندٌ. وقد يدلُّ عليه دلالةً بإسنادٍ نحو: زيدٌ قائمٌ.

فتلخَّص: أنَّ دلالة اللفظ تنقسم إلى الدلالة على المفرد؛ نحو: الواحد، وإلى المركَّب تركيباً تقييديًّا، واللفظ مركب؛ نحو: غلام زيدٍ، وإلى المركَّب تركيبا إسناديًّا نحو: زيدٌ قائمٌ.

وإذا تقررت هذه القواعد، فنقول: قد يدلُّ اللفظ على إضافة معنى لمعنى ليس بقضيةٍ إجماعا؛ نحو: لفظة «العشرة»؛ فإنَّ مسمَّاها ليس بقضية، وتفسيرها قضيةٌ.

---

(١) فى «جـ»: تترك.

(٢) فى «جـ»: قبل.

(٣) فى «جـ»: للإحاطة.

فإنَّا إذا فسرنا العشرة، قلنا: هى خمسةٌ مع خمسةٍ، أو خمسةٌ وخمسةٌ، فتفسيرها قضيةٌ، ومسمَّاها ليس بقضيةٍ.

كذلك لفظ «أنبت»: يدلُّ على إضافة الإنبات إلى القادر، ولا يكون فى نفسه قضية، وتفسيرها قضية، وهو قولنا: «أنبت القادرُ»؛ بل قد يكون مدلول اللفظ قضية، ولا يكون قضية فى نفسه؛ نحو: الكلام والخبر، والمخبر والمتكلِّم؛ فإنَّه يدل على القضاء، وهذه الكلمات ليس فيها قضاءٌ؛ فإنَّ من قال مخبرا وسكت، أو أخبر، لا يقول أحدٌ [١٧٣/أ] إنَّه قضى بشيء.

فإنْ دلَّ اللفظ على القضاء، بطلت الملازمة فى قوله: «لو دل على القادر، لكان قضيةً»؛ بل الدلالة أعمُّ من ذلك؛ لانقسامها إلى الدلالة على التصوُّرات؛ كدلالة الألفاظ المفردة تركيبا إسناديًّا تصديقيًّا، ومن المفردات: الخبر والكلام، وبدليل أنواع التقييدات المتقدمة؛ بدليل ما قررنا.

وقوله: «وإلاَّ لكان قولُنا: «أنبته [1] القادر» تكرارًا»: قلنا: لا نسلِّم؛ لأنَّ «أنبت القادر» تفسير فيه قضاء، وهو ليس فى «أنبت» بمفردها، فقد أثبتنا ثانيا ما لم يكن ثابتا أولاً [2] فليس تكرارا؛ لأنَّا نقول: المدَّعى أنَّ أمثلة الأفعال لا تدلُّ على خصوصية المؤثِّر؛ بمعنى: أنَّها لا تستلزم الدلالة، ويدلُّ على ذلك ما ذكرناه من الدليل.

وأمَّا النقوض بأمثلة المضارع: فلا ترد؛ لأنها لا تدلُّ على الاستلزام.

وأمَّا الاستفسار: فجوابه قد مضى؛ وذلك لأنَّ حاصل الاستفسار عائدٌ إلى السؤال عن محل النزاع، وبالجملة: قد أبدى هذا المعترض احتمالات ليس شىءٌ منها مرادا، فالمراد ما لخصناه، وهو غير ما ذكره.

أمَّا قوله: «المستفاد من العقل: كون الأرض لا تحصل وجود الإنبات، أما كون العرب ما وضعت لفظ «الإنبات»، فهذا محلُّ النزاع».

قلنا: لا نزاع أنَّ لفظة «الإنبات»، وضعتها العرب، ولا مخالف فى ذلك.

والذى نقوله: إنَّ لفظ «الإنبات» موضوع لإسنادِ النبات إلى فاعلٍ يصدر عنه النبات، وأمَّا أنَّ ذلك الفاعل قادرٌ، فلا يقتضيه اللفظ؛ بل ذلك معلومٌ بالعقل.

وقد دلَّلنا على أن الفعل: إن كان للفظةٍ لغويةٍ، كان مجازاً لغويًّا، وإن كان لمفهوم عقلي، كان مجازا فى التركيب عقليًّا.

---

(١) فى «جـ»: أنبت.

(٢) فى «جـ»: وإلا.

أمَّا قوله: «إنَّ العرب وضعت ألفاظا تتركب مع محال؛ نحو: برد الماء، وسقط الحائطُ، وليس لها فى تلك الاتحادات أثرٌ»:

قلنا: قد بينا فى المقدمات أنه يقول المصنِّف بذلك، ولا يقول: إنَّ كلَّ ما أسند إلى [غير] (١) الله، فهو مجاز عقلى، فالمعترض على كلامه بما سبق - واهمٌ؛ لم يتلخص له ما يقوله المصنف فى هذه المسألة؛ على الوجه الذى تقدَّم بيانه.

وإذا فُهم ما ذكره أنه إنما يقول ذلك فى الأفعال المختصَّة بالله؛ نحو: «الإنبات، والإخراج» - فلا يتجه ما ذكره المعترض أصلاً.

وأما ما ذكره بعد كلامه الذى سمَّاه بالقواعد، وهو قوله: «قد يدلُّ اللفظ على إضافة معنى لمعنى ليس بقضية إجماعا، ويكون تفسيره قضية إجماعا؛ نحو: لفظ «العشرة»؛ فإن مسماها ليس بقضية، وتفسيرُها قضية؛ فإنَّا إذا فسرنا العشرة، قلنا: هى خمسةٌ وخمسةٌ، أو خمسةٌ مع خمسة؛ فتفسيرها قضيةٌ، ومسمَّاها ليس بقضية.

كذلك: لفظ «أَنْبَتَ» يدلُّ على إضافة الإنبات إلى القادر، ولا يكون فى نفسه قضية، وتفسيره - وهو قولنا: «أنبته القادر» - قضية.

قلنا: المدَّعى: أن «أنبت» لا يدلُّ على إسناد النبات إلى القادر؛ لأنَّه لو دلَّ عليه، لكان قولنا: «أنبت» يرادفه: «أنبت القادر» بالضَّرورة [١٧٣/ب]؛ ويلزم منه اللوازم المذكورة؛ فالملازمة ضروريةٌ.

فإنَّ التفسير المطابق للمفسر يكون مثلاً للمفسر، فتفسير المفرد المطابق له يكون مفردا جزمًا، وتفسير القضية إذا كان مطابقا لها، يكون قضيةً بالضرورة؛ فقد صحَّت الملازمة قطعا.

والمنع مندفعٌ ساقطٌ؛ لأنه أورد على مقدمةٍ ضرورية الثبوت.

أمَّا قوله: «قد يدلُّ اللفظ على إضافة معنى لمعنى ليس بقضيةٍ إجماعا، وتفسيرها قضية إجماعا؛ كلفظ: «العشرة» فإنَّ مسمَّاها ليس بقضيةٍ، وتفسيرها قضية»: قلنا: ذلك محالٌ؛ على ما بيَّنا من وجوب مطابقة المفسر بالمفسر، أما «العشرة» فهى لفظةٌ مفردةٌ جزمًا.

قوله: «تفسيرها على خمسةٍ وخمسةٍ»:

قلنا: «هى» ساقطةٌ لا اعتبار بها فى التفسير: بل تفسيرها: «خمسةٌ وخمسةٌ»، ومجرد قولنا: «خمسةُ وخمسةٌ» ليس بقضيةٍ جزمًا.

وقد تخيَّل المعترض: أنَّ كلمة «هى» مأخوذةٌ فى تفسير العشرة، وهو باطلٌ، لأنَّ

---

(١) سقط فى «ب، جـ».

التصور يجب أن يكون تفسيره تصورا، والعشرةُ لفظٌ مفردٌ، ومدلولـهُ تصور؛ فاستحال أن يكون تفسيره تصديقا، وقولُنا: «هى خمسةٌ وخمسةٌ» - تصديقٌ. فقد بَانَ واتَّضح اندفاع ما ذكره المعترض، وتبيَّن كون الملازمة ضرورية لا يتوجه عليها إلا مع مكابرةٍ. وبما ذكرنا: سقط ما ادَّعاه من الإجماع، وأنَّه دعوى الإجماع من غير تثبت. أما قوله: «ما الفرق بين هذا المجاز، وبين الكذب؟».

قلنا: الفرق بالقرائن الحالية أو المقاليَّة، وهو واضحٌ؛ وذلك لأن هذا النوع من المجاز حاصله: الجملة التى تدلُّ على امتيازٍ غير مطابقٍ لنفس الأمر، والكذب [ليس] كذلك.

قلنا: أمَّا الفرقُ الناشئ من إحدى الجملتين، دون الأخرى؛ الراجع إلى مفرداتها، أو المركَّب - فمحالٌ [1]؛ بل الفرق [بالقرائن] الحالية أو المقاليَّة نحو: ما إذا علمنا صدور [الجملة] [2] الخبرية من معصومٍ عن الكذب - علمنا: أنَّه مجازٌ فى التركيب، وليس بكذبٍ، وإذا لم توجد هذه القرينة؛ بل هو صادرٌ ممَّن يجوز عليه الكذب - فلا يتعين لأحدهما إلاَّ بقرينةٍ؛ وهذا واضحٌ، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ: فِى جَوَازِ دُخُولِ المَجَازِ فِى خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَخِطَابِ رَسُولِهِ:

الأَكْثَرُونَ: جَوَّزُوا ذَلِكَ، خِلاَفاً لأَبِى بَكْرِ بْنِ دَاوُدَ الأَصْفَهَانِىِّ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ**﴾ [الكَهْفُ: ٧٧]، ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾ [الْفَجْرُ: ٢٢] وَقَدْ ثَبَتَ بِالدَّلِيلِ: أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهَا ظَوَاهِرَهَا؛ فَوَجَبَ صَرْفُهَا إِلَى غَيْرِ ظَوَاهِرِهَا؛ وَهُوَ الْمَجَازُ.

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: لَوْ خَاطَبَ اللَّهُ بِالْمَجَازِ - لَجَازَ وَصْفُهُ بِأَنَّهُ: «مُتَجَوِّزٌ» وَ«مُسْتَعِيرٌ».

وَثَانِيهَا: أَنَّ الْمَجَازَ لاَ يُنْبِئُ بِنَفْسِهِ عَنْ مَعْنَاهُ، فَوُرُودُ الْقُرْآنِ بِهِ يَقْتَضِى الِالْتِبَاسَ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الْعُدُولَ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ - يَقْتَضِى الْعَجْزَ عَنِ الْحَقِيقَةِ؛ وَهُوَ عَلَى اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ كَلاَمَ اللهِ تَعَالَى كُلَّهُ حَقٌّ، وَكُلُّ حَقٍّ فَلَهُ حَقِيقَةٌ، وَكُلُّ مَا كَانَ

---

(١) فى «ب»: مجاز.

(٢) سقط فى «ب».

حَقِيقَةً؛ فَإِنَّهُ لاَ يَكُونُ مَجَازًا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ أَسَامِيَ [١٧٤/أ] اللَّهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ، وَبِتَقْدِيرِ كَوْنِهَا اصْطِلاحِيَّةً؛ لَكِنَّ لَفْظَ «الْمُتَجَوِّزِ» يُوهِمُ كَوْنَهُ تَعَالَى فَاعِلاً مَا لا يَنْبَغِي فِعْلُهُ؛ وَهُوَ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ لاَ الْتِبَاسَ مَعَ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمُرَادِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ الْعُدُولَ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ - لأَغْرَاضٍ سَنَذْكُرُهَا؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ كَلامَ اللَّهِ تَعَالَى كُلَّهُ حَقِيقَةٌ؛ بِمَعْنَى: أَنَّهُ صِدْقٌ، لاَ بِمَعْنَى كَوْنِ أَلْفَاظِهِ - بِأَسْرِهَا - مُسْتَعْمَلَةً فِي مَوْضُوعَاتِهَا الأَصْلِيَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يجوز دخول المجاز في كلام الله وكلام الرسول عند أكثر العلماء، وهو المختار[1]؛ خلافاً لابن داود الأصفهاني[2]، ومحمد بن

---

(١) حكاه ابن برهان في «شرح الإرشاد» عن الأستاذ وابن خويز منداد، وهو قول أبي العباس بن القاص من أصحابنا فيما حكاه العبادي في الطبقات، وحكوه عن داود الظاهري وابنه، وحكاه أبو الوليد الباجي عن ابن خويز منداد من المالكية، وإليه ذهب منذر بن سعيد البلوطي في «أحكام القرآن». وحكاه أبو عبد الله الصيمري من الحنفية في كتابه في الأصول؛ عن أبي مسلم ابن يحيى الأصفهاني. وقال القاضي أبو يعلى من الحنابلة عن أبي الفضل التميمي: إنه حكاه في كتابه «الأصول» عن أصحابهم؛ ولذلك قال أبو حامد في «الأصول»: ليس في القرآن مجاز، لكن المنصوص عن أحمد خلافه. وقيل: إنما أنكرت الظاهرية مجاز الاستعارة، ونقله صاحب «الكبريت الأحمر» عن ابن الفتح المراغي. وقال الإمام أبو عبدالله محمد بن أحمد بن سعيد الداودي في كتابه الموسوم بـ «أصول الفتوى»، وهذا الكتاب عمدة الظاهرية فيما صح عن داود وابنه، فقال ما نصه: اختلف الناس في المجازات والاستعارات، فقال أكثرهم: في القرآن ما هو محمول على الظاهر والحقيقة، ومنها ما هو محمول على المجاز والتوسع، وما كان منه من المجاز والتوسع فهو مردود إليهما دون رده إلى الظاهر والحقيقة، وقال بعضهم: ليس في القرآن مجاز ألبتة والاستعارة بوجه وجميعه على ما هو به، وروى عن داود بن علي قريب من هذه الرواية، والله أعلم بصحتها، وذهب الأكثر من موافقيه إلى القول بذلك، وبه قال ابنه أبو بكر محمد بن داود في آخرين، وكان يقول: المستعير في الحقيقة هو الآخذ ما ليس له، فإذا سمى الرجل لفظة في القرآن مستعارة، فقد صرح بأنها قد وضعت في غير موضعها. قال: وهذا خطأ من قائله، لأن الكلمة الأصلية التي جعلت الأخرى مستعارة منها لن تخلو أن تكون إنما صارت أصلية لخاصية فيها موجودة في عينها، أو لأن اللغة جاءت بها، فإن كان الأول فما تلك العلة التي أوجبت ذلك=

.. ..

=الاسم لها، ولم يجد مدع إلى تصحيحها سبيلاً ؟ وإن كان إنما صارت أصلية، لأن العرب تكلمت بها - فهذه العلة موجودة فى الكلمة التى سمتها مستعارة ؛ فيجب على هذا الأصل ألا يزال اسم الاستعارة عنها، فتصير أصلية قائمة بها. فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة﴾ [سورة هود: ١٠٢] وقوله: ﴿واسأل القرية﴾؟ [سورة يوسف: ٨٢] قيل: لهذه وجوه كثيرة: منها أن بعض أهل اللغة زعم أن اسم القرية يقع على جماعة الرجال، واحتج بقوله تعالى: ﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾ [سورة الكهف: ٥٩] وإلا لقال: أهلكناها، ويحتمل أن يكون اسأل القرية والبناء يخبراك عن صدقنا، ويكون ذلك معجزة فى أمر يعقوب وولده، ويحتمل أن يكون الأمر كما ادعاه خصومنا من أن قوله: «واسأل القرية» أى: أهلها، وأن «قرية» اسم للبنيان والأرض، وأن تكون استحالة سؤال الأرض دليلاً على أنه إنما أراد سؤال الناس، ويكون هذا حقيقة فى معناها لا استعارة. ا هـ. ملخصا. وقال أبو محمد بن حزم فى كتاب «الإحكام»: اختلف الناس فى المجاز؛ فقوم أجازوه فى القرآن والسنة، وقوم منعوا منه، والذى نقول: إن الاسم إذا تيقنا بدليل نص أو إجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه فى اللغة إلى معنى آخر وجب الوقوف عنده ؛ قال الله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [سورة البقرة: ٣١] وله أن يسمى ما شاء، فإن لم نجد دليلا على نقل الاسم عن موضوعه فى اللغة إلى معنى آخر، فلا يحل لمسلم أن يقول: إنه منقول ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [سورة إبراهيم: ٤] فكل خطاب خاطبنا الله به أو رسوله، فهو على موضوعه فى اللغة، فإذا وجدنا ذلك نقلناه إليه. قال: وهذا الذى لا يجوز غيره، فكل كلمة نقلها الله من موضوعها فى اللغة إلى معنى آخر، فإن تعبدنا بها قولاً وعملاً ؛ كالصلاة، والزكاة وغير ذلك فليس شىء منها مجازا بل حقيقة، وأما ما نقله عن موضوعه فى اللغة إلى معنى قد تعبدنا به دون أن نسميه بذلك الاسم، فهذا هو المجاز ؛ كقوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ [سورة الإسراء: ٢٤] فإنما تعبدنا الله تعالى بأن نذل للأبوين ونرحمهما، ولن يلزمنا الله تعالى قط أن ننطق، ولا يديننا بأن للذل جناحا، وهذا بخلاف الصلاة والصيام ؛ فإنه لا خلاف فى أنه افترض علينا تسميتها هذه بأعيانها. قال: واحتج من منع المجاز بأنه كذب، والله ورسوله يبعدان عنه، قال: فيقال له: صدقت، وليس نقل الله تعالى الاسم عما كان الله تعالى علقه عليه فى موضع ما إلى موضع آخر كذبًا، بل الكذب ما لم ينقله تعالى، بل ما نقله هو الحق نفسه. وقال فى كلامه على قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ [سورة يوسف: ٨٢] وقد ذكر رجل من المالكيين من أهل البصرة يعرف بابن خويز منداد، أن للحجارة عقلاً، ولعل تمييزه يقرب من تمييزها، فقد شبه الله قوما زاغوا عن الحق بالأنعام، وصدق سبحانه أنهم أضل سبيلا. قال هذا الجاهل: من الدليل على أن للحجارة عقلا قوله تعالى: ﴿وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق﴾ [سورة البقرة: ٧٤] الآية فدلَّ على أن لها عقلاً. قال أبومحمد: ومن العجب استدلاله على أنه لا يخشى الله إلا ذو عقل وكيف يكون لها تمييز وعقل، والله شبه قلوب الكفار بالحجارة فى أنها لا تعقل الحق ولا تذعن له. انتهى ملخصا. ينظر البحر المحيط ٢ / ١٨٢ ١٨٣، ١٨٧ إلى ١٨٩.

(٢) محمد بن داود بن على بن خلف، الظاهرى، أبوبكر. ولد سنة ٢٥٥هـ. أديب، مناظر، شاعر.=

خويز منداد[١] من المالكية، وبعض الحنابلة، والرَّافضة.

أمَّا «أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ» [٢] فقد نقل بعض أصحابه عنه: أنَّه قال بجوازه. ويتَّجه - ههنا - خلاف الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، ومن تابعه في منع أصل المجاز في الكلام؛ لأنَّه منع أصل المجاز في الكلام، ولزم منه منعه ههنا.

ومنهم من شرط فيه: ألاَّ يكون المجاز من السخف الذي ينسب قائله إلى العيِّ.

واعلم: أنَّ الخلاف في وجود المجاز في كلام اللَّه تعالى، مشهورٌ، وأمَّا الخلاف في دخول المجاز في كلام النَّبي ﷺ، فليس بمشهورٍ؛ والأشبه: أنه مما انفرد بنقله «المصنف»، فنقله من اختصر «المحصول» أيضا بطريق وجود النقل في «المحصول» [٣].

=قال الصفدي: الإمام ابن الإمام، من أذكياء العالم. كان يلقب بـ «عصفور الشوك» لنحافته وصفرة لونه. وهو ابن الإمام داود الظاهري الذي ينسب إليه المذهب الظاهري. من كتبه: «الزهرة» و «أوراق من ديوان» و «الوصول إلى معرفة الأصول». توفي مقتولاً بـ «بغداد» سنة ٢٩٧ هـ. ينظر: النجوم الزاهرة ٣/ ١٧١، تاريخ بغداد ٥ / ٢٥٦، الوافي بالوفيات ٣/ ٥٨، اللباب ٢/ ١٠٠، الأعلام ٦/ ١٢٠.

(١) محمد أبوبكر بن خويز بن منداد. كنيته: أبوعبدالله، تفقه على الأبهري، وله كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وكتاب في أحكام القرآن. وكان يجانب الكلام، وينافر أهله، حتى يؤدي ذلك إلى منافرة المتكلمين من أهل السنة، ويحكم على الكل منهم بأنهم من أهل الأهواء كما قال مالك. انظر: الديباج ٢/٢٢٩، وشجرة النور ١/١٠٣.

(٢) أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني أبوعبدالله المروزي ثم البغدادي. ولد سنة ١٦٤ هـ، أخذ الفقه عن الشافعي، وسلك مسلكه، صنف المسند. قال إبراهيم الحربي: كأن الله جمع له علم الأولين والآخرين. توفي سنة ٢٤١. انظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/٥٦، وحلية الأولياء ٩/١٦١، وتذكرة الحفاظ ٢/٤٣١.

(٣) قال الزركشي في البحر ٢/١٨٤ ١٨٥: هو لازم من إنكاره في اللغة، وقال ابن حزم: لا يجوز استعمال مجازٍ إلا بعد وروده في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ. والحاصل: خمسة مذاهب: المنع مطلقا. المنع في القرآن وحده. المنع في القرآن والحديث دون ما عداهما. الوقوع مطلقا. والخامس: التفصيل بين ما فيه حكم شرعي وغيره ؛ وهو قول ابن حزم وسيأتي. والدليل على وقوعه في الحديث قوله ﷺ: (ولا تبيعوا الصاع صاعين) وأراد بالصاع ما فيه بإطلاق اسم المحل على الحال، وقوله: (أنت ومالك لأبيك) وقوله: وقد ركب فرس أبي طلحة: (إن وجدناه لبحرا) وقال البخاري في كتاب أفعال العباد: أما بيان المجاز من التحقيق مثل قول النبي ﷺ للفرس: (وجدته بحرا). والذي يجوز فيما بين الناس والحقيقة أن مشيه حَسَن ؛ كقولك: علم الله معنا وفينا. وقد صنف الشريف المرتضى مجلدا في مجازات الآثار، كما صنف الشيخ عزالدين في مجاز القرآن.

لنا: قوله تعالى: ﴿جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] فقد أطلق «يُرِيدُ» والمراد: الإشراف على الوقوع ولفظ «يُرِيدُ» غير موضوعٍ للإشراف على الوقوع، وذلك من باب المجازِ بطريقِ المشابهةِ؛ لأَنَّ من أراد فعل الشىء، فقد قارب فعله.

والدليل على أنَّ هذا اللفظ مستعمل فى هذا النوع من المجاز: أَنَّ حمله على الحقيقة محالٌ؛ لاستحالة قيام الإرادة بالجماد.

فإن قيل: «لا نسلم أَنَّ حمل اللفظ على الحقيقة محالٌ؛ وإنَّما يكون كذلك أن لو لم تقم الحياة والعلم بالجدار حال الخطاب، وذلك جائز؛ لأنَّ الله تعالى قادرٌ على خلقهما فيه؛ وعلى هذا لا استحالة فى قيام الإرادة بالحائط حال العلم والحياة»:

قلنا: أجاب بعضهم عن هذا السؤال: بأنَّ هذا من باب خرق العوائد؛ وذلك لا يكون إلاَّ فى زمن النبوَّة، وقصد النبىُّ التحدِّى به، ولا يكون ذلك فى كلِّ وقتٍ على وفق اختيار النَّاس.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: لم يكن ذلك للتحدِّى؛ فبطل هذا العذر. هذا جوابٌ ذكره صاحب «الإحْكام»، ومنع بعضهم كونه لم يكن للتحدِّى فى زمن النبوة.

وتمسَّك «المُصَنِّف» بآية أخرى، وهى قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. وجه التمسُّك به: أَنَّ المجىء حقيقةٌ فى الحركة القائمة بالأجسام عن اختيار، حقيقةً أو عادة؛ وذلك على الله محال؛ لاستحالة الجسمية عليه؛ فالحقيقة غير مرادةٍ (١) ههنا جزما؛ فيجب حمل اللفظ على المجاز؛ وذلك هو المطلوب.

واعلم: أَنَّه نقل أصحاب أحْمَد، عنه: أنَّه قال: بجواز المجىء على ذات اللَّه تعالى فى أحد قوليه: «إنَّه يجىء بذاته على وجهٍ يليق به»، وفى قول آخر: ذهب إلى التأويل. وهذا المذهب باطلٌ؛ لأنَّ [١٧٤/ب] البرهان قد قام على استحالة المجىء بذات اللَّه تعالى؛ لاستحالة الحركة - التى هى من عوارض الأجسام - على الله تعالى؛ وذلك لتقدُّسه عن الجسميَّة.

واعلم: أنَّ أحْمَدَ وافق على تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [الشعراء: ١٥]؛ وذلك مجازٌ. ومن استقراء كلام الله تعالى وُجد فيه من المجاز ما لا يمكن إنكاره.

منها: قوله تعالى: ﴿تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ [الصف: ١٢]؛ لأَنَّها غير جارية.

---

(١) فى «جـ»: رادة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤] والذلُّ لا جناح له.

ومنها: قوله تعالى: ﴿الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]؛ والأشهر ليست هى الحج، وإنَّما هى ظرفٌ لأفعالِ الحج.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوات﴾ [الحج: ٤٠]؛ والصلواتُ لا تُهَدَّم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة: ٦].

ومنها: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

ومنها: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارا للحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: ٦٤].

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: ٢٩].

ونظائرُ ذلك كثيرةٌ فى القرآن، ولا يتأتى للخصم إنكار المجاز فى القرآن إذا استقرأ كلام الله، وكان عالما بما يجوز على الله من الصفات والأفعال، وبما لا يجوز (١) عليه من الصفات والأفعال.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: لو خاطب اللَّهُ تعالى بالمجاز، لوصِف بـ«المتجوِّز» و«المستعير» (٢)؛ واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: هو أنَّ المتجوِّز والمستعِير هو المخاطِب بالمجازِ والاستعارة جزما؛ والتقدير: أنَّه خاطب بالمجاز؛ فيلزم: أن يصْدق عليه أنَّه متجوِّزٌ ومستعيرٌ. وأما بيان انتفاء اللازم: فظاهرٌ.

الوجه الثانى: هو أنَّ المجاز لا يُنْبِئُ بنفسِه، بمعنى: أنَّه لا يدلُّ على المراد بمجرده؛ لعدم الوضع للمعنى المجازىِّ؛ فلو ورد فى القرآن، لأفضى إلى الإلباس؛ وذلك غير جائزٍ على اللَّه تعالى.

---

(١) فى «ب»: وما لا يجوز.

(٢) قوله: «لو وقع المجاز فى القرآن لسُمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى متجوزا مستعيرا». قلنا: ممنوع ؛ لأن المتجوز هو فاعل المجاز، وهو القاعدة فى كل اسم فاعل، أنه لمباشر الفعل، واللّه سبحانه وتعالى ليس هو الناطق باللفظ المجازى، بل جبريل، ورسول اللّه ﷺ والناس بعدهما، فهذا الاسم، لا يصدق على اللّه تعالى لعدم اتصافه بفعل المجاز. ينظر النفائس (٢/٩٢١).

الثـالث: أنَّ العـدول عـن استعمال الحقيقـة إلى استعمال المجـاز يقتضـى العجـز عـن الحقيقة؛ لأنَّ الحقيقة أَدَلُّ على المعنى، ومع القدرة [على] (١) الأوَّل، لا يعـدل إلى الأقـلِّ دلالـةً؛ واللازم باطلٌ؛ لاستحالة العجز على الله سبحانه وتعالى.

الرابع: أنَّ كلام الله حقٌّ، وكلُّ حق فله حقيقةٌ، وكلُّ ما كان حقيقةً، لا يكون مجازا قطعاً.

والجواب عن الأول: لا نسلم أنَّه لو خاطب بالمجاز، لجاز وصفه بـالمتجوز والمستعير؛ وذلك لأنَّ المجاز والاستعارة مـن عـوارض الألفـاظ الصَّادرة مـن المتكلـم بهـا حقيقـةً، والألفاظ مخلوقةٌ لله تعالى، وهو فاعلها وخالقها ولا نسلم صِدْق المتجوز والمستعير علـى خالق الألفاظ المجازيَّة والمستعارة.

سلمنا ذلك؛ ولكن(٢) إنَّما يجوز ذلكَ أنْ لو لم يكن مانعٌ منع مِن إطلاق ذلـك علـى اللَّه تعالى، والمانع موجودٌ؛ وذلك لأنَّ التجوُّز يوهِمُ فعل مـا لا يستحسـن فعلـه؛ وذلـك على الله محالٌ.

سلمنا ذلك؛ ولكن إنَّما يجوز إطلاقُهمـا علـى الله، أنْ لـو لم تكـن أسمـاء اللَّـه تعـالى توقيفيةً.

والجواب عن الثانى: منع الإلباس؛ وإنَّما يكون كذلك (٣) أن لـو لم يكـن مـع المجـاز قرينةٌ دالَّـةٌ على المراد؛ وذلك ممتنعٌ.

والجـواب عـن الثـالث: أنَّ المنقـول عـن [١٧٥/أ] الحقيقــة إلى المجــاز لأغـراضٍ(٤) ومصالح، سنذكرها إن شاء الله تعالى.

وعن الرابع: أنَّ كلام اللَّه تعالى كله حقيقةٌ، بمعنىٌّ أنـه حـقٌّ، وصـدقٌ، لا بمعنـى: أنَّ الألفاظ المستعملة فيه بأسرها حقيقةٌ، أى: مستعملةٌ فى موضوعاتها الأصلية، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ: فِى الدَّاعِى إِلَى التَّكَلُّمِ بِالْمجَازِ:

الْعُدُولُ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ: إِمَّا لأَجْلِ اللَّفْظِ، أَوِ الْمَعْنَى، أَوْ لَهُمَا:

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «جـ»: لكن.

(٣) فى «جـ»: ذلك.

(٤) فى «ب، ز»: الأغراض.

أَمَّا الَّذِى لأَجْلِ اللَّفْظِ - فَإِمَّا أَنْ يكُونَ لأَجْلِ جَوْهَرِ اللَّفْظِ، أَوْ لأَجْلِ أَحْـوَالٍ عَارِضَـةٍ لِلَّفْظِ:

أَمَّا الأَوَّلُ - فَهُوَ: أَنْ يَكُونَ اللَّفظُ الدَّالُّ عَلَى الشَّىءِ بِالْحَقِيقَةِ - ثَقِيـلاً عَلَـى اللِّسَـان: إِمَّا لأَجْلِ مُفْرَدَاتِ حُرُوفِهِ، أَوْ لِتَنَافرِ تَرْكِيبِهِ، أَوْ لِثِقَلِ وَزْنِهِ، وَاللَّفْظُ المَجَازِىُّ يَكُونُ عَذْبا؛ فَتُتْرَكُ الحَقِيقَة إِلَى هَذَا المَجَازِ.

وَأَمَّا الثَّانِى - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ لأَجْلِ أَحْوَالٍ عَارِضَةٍ لِلَّفْـظِ - فَهُـوَ: أَنْ تَكُـونَ اللَّفْظَـةُ المَجَازِيَّةُ صَالِحَةً لِلشِّعْرِ، أَوِ السَّجْعِ، وَسَائِرِ أَصْنَافِ البَدِيعِ؛ وَاللَّفْظَـةُ الْحَقِيقِيَّـةُ لاَ تَصْلُـحُ لِذَلِكَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنَّ العدول عن الحقيقة إلى المجاز، لابـدَّ لـه مـن سببٍ جزمًا.

فنقول: الموجب للعدول عن الحقيقة إلى استعمال المجاز: إمَّا أمرٌ يرجع إلى اللَّفـظ، أو أمرٌ يرجع إلى المعنى، أو أمرٌ يرجعُ إليهما؛ الحصر ضرورى.

القسم الأول: هو أن يكون الموجب للعدول عن استعمال الحقيقة إلى استعمال المجـاز أمر عائد إلى اللفظ، فذلك الأمر: إمَّـا أن يكـون عـائدا إلى جوهـر(١) اللفـظ، أى: ذات اللَّفظ ونفسه، أو إلى الخارج عنه العارض له، والعائد إلى اللفظ منحصرٌ فـى القسـمين المذكورين؛ وذلك لأنَّ الأمر العائد إلى اللفظ: إمَّا أن يكون نفسَ اللفظ، أو الخارج عـن نفس اللفظ، ولكـــن هو عارض لفظى من عوارض نفس اللفظ.

أمَّا العائد إلى نفس اللفظ: فهو أن يكون اللَّفظ الدالُّ على الشىء بالحقيقة ثقيلاً على اللسان، واللفظ المجازى ليـس ثقيـلاً علـى اللسـان فيستعملُ المجـاز لذلـك. وثقلـه علـى اللِّسان: إمَّا لأجل مفردات حروفه، أو لتنافر مركبه، أو لثقل وزنه:

والدليل على الحصر: أنَّه إذا انتفت الأمور الثلاثة، كانت(٢) مفـردات اللَّفـظ خفيفـةً على اللِّسان، والمركَّب غير متنافرٍ، وجملة المركب غـير ثقيلـةٍ علـى اللِّسـان؛ ويـلزم مـن ذلك: ألاَّ يكون اللفظ ثقيلاً. فعلم: أنَّ الموجب لثقل اللفظ أحد ثلاثةٍ، ولابُـدَّ مـن بيـان أمثلتها؛ وذلك يتم بأبحاثٍ ثلاثة.

---

(١) فى «جـ»: وجود.

(٢) فى «جـ»: كان.

البحث الأول: البحثُ عن مفردات الحروف التى تركّبت الكلمةُ منها، وأنّها متفاوتةٌ فى الخفة والثّقل.

البحث الثانى: فى تنافُر المركّب.

البحث الثالث: فى ثقل الوزن.

أمـا البحـث الأول: فنقـول: قـال عَلِـىُّ بـنُ عِيسَـى (١): «إنَّ مخـارج الحـروف سـتة عشـر»(٢)، وهـو نَقَـلَ ذلـك عـن النحـاة، ولـولا الاحـتراز عـن التطويـل، لذكــرت(٣) تفصيلها(٤). ثمَّ نقول: الحروف المفردة على اختلاف مخارجها تختلف فى الثّقل والخِفَّة:

---

(١) على بن عيسى بن على بن عبد الله، أبو الحسن الرمانى: باحث معتزلى مفسر. من كبار النحـاة. أصله من سامراء، وولد ببغداد سنة ٢٩٦ هـ وتوفى سنة ٣٨٤ هـ ببغداد. له نحـو مائـة مصنـف؛ منها «الأكوان» و«المعلوم والمجهول» و«الأسماء والصفات» و«صنعة الاستدلال فى الاعتزال»، سبعة مجلدات، وكتاب «التفسير» و«شرح أصول ابن السـراج» و«شـرح سـيبويه» و«معـانى الحـروف» رسالة صغـيرة، لعلهـا المسـماة «منـازل الحـروف» و«النكـت فـى إعجـاز القـرآن» رسـالة. ينظر الأعلام٤/٣١٧، وتبغية الوعاة ٣٤٤، ووفيات الأعيان ١/٣٣١.

(٢) مخارج حروف المعجم التسعة والعشرين سبعة عشر مخرجاً، وهذا هـو الصحيـح ومختـار المحققـين؛ كالخليل بن أحمد، ومكى بن أبى طالب، والهذلى، وابن شريح وغيرهم، وهو الذى أثبته ابن سينا فى كتاب أفرده فى المخارج. وقال سيبويه وكثير مـن القـراء والنحـاة: هـى ستة عشـر خاصـة، فأسقطوا مخرج حروف المد وجعلـوا مخـرج الألـف مـن أقصـى الحلـق، والـواو واليـاء مـن مخـرج المتحركتين. وقال قطرب والفراء والجرمى: هى أربعة عشر فجعلوا النون واللام والراء مـن مخـرج واحد. واعلم أن مخارج الحروف دائرة على ثلاث: الحلق والفم والشفة، هذا عند سيبويه وصـرح به، وأمَّا عند الخليل فيمكن أن يقال: أربع فيزاد الجوف. ينظر شرح طيبة النشر ١/٢٧١ ٢٧٢.

(٣) فى «جـ»: لذكر.

(٤) المخرج الأول: الجوف للألف، والواو واليـاء السـاكنتين بعـد حركـة تجانسـهما. الثـانى: أقصـى الحلق، للهمزة والهاء. الثالث: وسطه، للعين والحاء المهملتين. الرابع: أدنـاه للفـم، للغـين والخـاء. الخامس: أقصى اللسان مما يلى الحلق وما فوقه من الحنك للقاف. السادس: أقصاه مـن أسـفل مخـرج القاف قليلا، وما يليه من الحنك للكاف. السابع: وسطه، بينه وبـين وسـط الحنـك، للجيـم والشـين والياء. الثامن: للضاد المعجمة، من أول حافة اللسان ومـا يليـه مـن الأضـراس مـن الجـانب الأيسـر، وقيل: الأيمن. التاسع: اللام من حافة اللسان من أدناها إلى منتهى طرفه، وما بينها وبين ما يليها مـن الحنك الأعلى. العاشر: للنون من طرفه، أسفل اللام قليلا. الحـادى عشـر: لـلراء مـن مخـرج النـون، لكنها أدخل فى ظهر اللسان. الثانى عشر: للطاء والدال والتاء من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا مصعداً إلى جهة الحنك. الثالث عشر: لحروف الصفير: الصاد والسين والزاى، من بين طرف اللسان وفُـويق الثنـايـا السفلى. الرابـع عشـر: للظـاء والثـاء والـذال، مـن بـين طرفـه، وأطـراف الثنـايـا=

قال الخَلِيلُ: الذَّلَاقَة [(١)] فى المنطق، إنَّما تحصل بِطَرَفِ أَسَلَةِ [(٢)] اللِّسان، وذَلْقُ اللِّسان: تحديد طرفيه؛ كَذَلْق [١٧٥/ب] السنان؛ ولا ينطلق طرف شَبَاةِ اللِّسان إلاَّ بثلاثة أحْرُفٍ، وهى: الراء، واللام، والنون؛ فلذلك تسمَّى هذه: حروف الذلاقة،

.. ..

=العليا. الخامس عشر: للفاء، من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا. السادس عشر: للباء والميم والواو غير المديَّة بين الشفتين. السابع عشر: الخيشوم للغنَّة فى الإدغام والنون أو الميم الساكنة. قال فى النشر: فالهمزة والهاء اشتركا مخرجًا وانفتاحًا واستفالا، وانفردت الهمزة بالجهر والشدَّة، والعين والحاء اشتركا كذلك، وانفردت الحاء بالهمس والرخاوة الخالصة. والغين والخاء اشتركا مخرجا ورخاوة واستعلاءً وانفتاحا، وانفردت الغين بالجهر. والجيم والشين والياء اشتركت مخرجا وانفتاحًا واستفالا، وانفردت الجيم بالشدة، واشتركت مع الياء فى الجهر، وانفردت الشين بالهمس والتفشِّى، واشتركت مع الياء فى الرخاوة. والضاد والظاء اشتركا صفة جهرًا ورخاوة واستعلاء، وإطباقا، وافترقا مخرجا وانفردت الضاد بالاستطالة. والطاء والدال والتاء اشتركت مخرجاً وشدَّة، وانفردت الطاء بالإطباق والاستعلاء، واشتركت مع الدال فى الجهر، وانفردت التاء بالهمس، واشتركت مع الدال فى الانفتاح والاستفال. والظاء والذال والثاء اشتركت مخرجًا ورخاوة، وانفردت الظّاء بالاستعلاء والإطباق، واشتركت مع الذال فى الجهر، وانفردت الثاء بالهمس، واشتركت مع الذال انفتاحا واستفالا. والصاد والزاى والسين اشتركت مخرجا ورخاوة وصفيرا، وانفردت الصاد بالإطباق والاستعلاء واشتركت مع السين فى الهمس، وانفردت الزَّاىُ بالجهر، واشتركت مع السين فى الانفتاح والاستفال ؛ فإذا أحكم القارئ النُّطق بكل حرف على حدته مُوفى حقه، فليعمل نفسه بإحكامه حالة التركيب؛ لأنَّه ينشأ عن التركيب ما لم يكن حالة الإفراد، بحسب ما يجاورها من مجانس ومقارب، وقوى وضعيف، ومفخَّم، ومرقّق، فيجذب القوىُّ الضعيف، ويغلب المفخَّمُ المرقّق، ويصعب على اللسان النطق بذلك على حقّه إلا بالرياضة الشديدة: فمن أحكم صحَّة التلفُّظ حالة التركيب، حصل حقيقة التجويد. ومن قصيدة الشيخ عَلم الدين فى التجويد ومن خطِّه نقلت:

لا تحسب التَّجْويد مدًّا مفرطا ... أو مدَّ ما لا مدَّ فيه لوان
أو أن تشدّد بعد مدٍّ همزةً ... أو أنْ تلوكَ الحرفَ كالسَّكرانِ
أو أنْ تفوه بهمزةٍ متهوِّعا ... فيفرُّ سامعُها من الغَثيانِ
للحرفِ ميزان فلا تك طاغيا ... فيه ولا تكُ مخسِرَ الميزانِ
فإذا همزتَ فجئْ به متلطِّفا ... من غير ما بهر وغير توان
وامدد حروف المد عند مسكنٍ ... أو همزة حسنا أخا إحسان

ينظر (الإتقان) ٣٤٨/١ .

(١) الذلاقة: يقال ذَلَقَ اللسان يذلق ذلاقة: كان حادًّا طلقا. ينظر: المعجم الوسيط (٣١٤/١).

(٢) الأسلة: طرف الشيء المستدق ومنه أسلة اللسان. ينظر: المعجم الوسيط (١٨/١).

ويلحق بها الحروف الشفهية، وهى: الفاء، والباء، والميم. ثم قال: ولَمَّا (١) ذلقتْ هذه الحروفُ الستة، وذَلَّ بهنَّ (٢) اللسانُ، وسهلت عليه فى المنطق - كثُرت فى أبنية الكلام؛ فليس شىءٌ من أبنية الخماسى التامِّ بعرىٍّ (٣) منها، وإن وردت عليك كلمة خماسِيَّةٌ أو رباعيةٌ معراةً عن حروف الذَّلْق، وعن الحروف الشفهية - فاعلم: أنَّ تلك الكلمة محدثةٌ مبتدعةٌ ليست من كلام العرب.

وقال أيضا: والعين والقاف لا يدخلان فى بناء إلاَّ حسَّنتاه؛ لأنَّهما أطلق الحروف: أمَّا العين: [فـ] أفصح الحروف جَرْسا وألذُّها سماعًا. وأمَّا القافُ، فأمتن (٤) الحروف وأصحُّها جرسا. فإذا كانتا، أو إحداهما فى بناء؛ حسن البناء لنصاعتهما. فإن لان لزمته السين والدَّال مع لزوم العين والقاف؛ لأنَّ الدَّال لانتْ عن صلابة الطَّاء وكزازتها، وارتفعت عن خفوق التاء بين مخرجِ الصَّادِ والرَّاء.

[و] كذلك قال: والهاء تحمل للينها وهشاشتها، وإنَّما هى نفس لا اعتياض فيها. وهذه الاعتبارات لابد من رعايتها؛ ليكون الكلام سلسا على الأسَلاَتِ، عذْبا على السامعين، وهى كالشَّرط للفصاحة، والبلاغة.

هذا تمام الكلام فى البحث الأول.

البحث الثانى: فى تركيب الحروف؛ والشرط فيه أن يكون التركيب معتدل المزاج؛ فإن من التركيبات ما يكون متنافراً جدًّا كقوله: [من الرجز]

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ ... وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ(٥)

وكقوله: [من الخفيف]

لَمْ يَضِرْهَا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ شَىْءٌ ... وَانْثَنَتْ نَحْوَ عرْفِ نَفْسٍ ذهول

ويُقال: إنه لا يستطيع أحدٌ أن ينشد هذين البيتين ثلاث مرَّاتٍ، ولا يتتعتع فيه، ولا يتلجلج.

ومنها: ما يكون ثقيلاً؛ ولكن لا إلى هذا الحدِّ؛ كقول أبى تمام (٦): [من الطويل]

---

(١) فى «ب، جـ»: ولو.

(٢) فى «جـ»: بين.

(٣) فى «ب»: عرى.

(٤) فى «ب، وجـ»: أميز.

(٥) ينظر الدر المصون ٣٤٣/٥، وحواشى التلخيص ٩٩/١.

(٦) حبيب بن أوس بن الحارث الطائى أبوتمام، الشاعر، الأديب: أحد أمراء البيان، ولد فى ١٨٨ هـ، كان أسمر طويلا، فصيحا، حلو الكلام، يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة من أراجيز العرب، فى=

كَرِيمٌ مَتى أَمْدَحْهُ أَمْدَحْهُ وَالْوَرَى مَعِي وَمَتَى مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحْدِي[١]

ومنها: ما يكون فيه كلفةٌ[٢]؛ ولكن لا يبلغ أن يُعاب صاحبه. والسبب فى هذا التنافر: إمَّا القرب من مخارجها؛ وذلك لأنَّ ما كان كذلك يحتاجُ فيه إلى حبس الصوت فى زمانين متلاصقين؛ فلا يظهر الحرف الأول.

وإمَّا وجوب العود إلى ما منه البدء فكقولهم: ثم اعلم: أن هذه الدرجات كما هى متفاوتةٌ مترتبةٌ فى جانب الثِّقل، فكذلك فى جانب السلاسة.

البحث الثالث: فى ثقل الوزن؛ فنقول: يعتبر فى خفة الوزن أمران:

أحدهما: أن تكون الكلمة متوسطةً فى قلَّة الحروف وكثرتها: أمَّا الحرف الواحد: فلا يفيد أصلاً. وأمَّا الكلمة المركَّبة من حرفين: فليس فى غاية العذوبة؛ بل البالغ فى العذوبة: الثلاثيَّات؛ [لاشتمالها] على المبدأ والوسط والغاية:

والسبب فيه: أنَّ الصوت تابع للحركة، والحركة لابُدَّ لها من هذه الأمور الثلاثة، فمتى كانت هذه المراتبُ أتمَّ ظهورا فى الحركة؛ كان [١٧٦/أ] الكلامُ أجرأ على اللِّسان.

وأمَّا الرباعيات والخماسيَّات: فلا يخفى ثقلها:

=شعره قوة وجزالة، له تصانيف منها فحول الشعراء، ديوان الحماسة، مختار أشعار العرب. توفى سنة ٢٣١هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١: ١٢١، نزهة الألباب، ابن عساكر، معاهد ١: ٣٨ خزانة البغدادى ١: ١٧٢، الأعلام ٢/١٦٥.

(١) ينظر حواشى التلخيص ١/١٠٠.

(٢) إنَّ الأشياءَ التى تخرج الكلام عن أحكام البلاغة تنتظم فى ثلاثة أقسام: قسم يخصُّ الألفاظ، وقسم يخصُّ المعانى، وقسم يخصُّ المركب منهما. فأمَّا القسم الذى يخص الألفاظ فينقسم إلى ثمانية أنواع، وهى: استعمال الحوشى والمنفر والملحون، والاستعارتان القبيحة والمعيبة، والتعقيد، والتطويل، والتجميع، والتكرير، والمعاظلة، والتجنيس المعيب.
وأما القسم الذى يخص المعانى فينقسم إلى عشرة أنواع وهى: المستحيل، والممتنع، والمتناقض، وفساد التقسيم، وفساد المقابلة، وفساد التفسير، ونسب الشىء إلى ما ليس له، والتطبيق المعيب، والتخليط، وتحريف الاسم عن موضعه. وأما القسم الذى يخصُّ التركيب من الألفاظ والمعانى فينقسم إلى أحد عشر نوعا، وهى: الإخلال، عكس الإخلال، الانتقال، الهذر والتبعيد، تكلف القافية والسجع، القلب، المبتور، اللفظ المشترك، الحشو غير المفيد، الترديد المعيب، التوسيع المعيب. ينظر مواد البيان ص (٣٦٦ ٣٦٧).

والسببُ فيه: زيادتها على الدرجات [الثلاث] (١) التى يتعلق بها كمال الصوت.

الثّانى: الاعتدال فى حركات الكلمة، فإذا توالتْ خمس حركاتٍ، كان ذلك فى غاية الخروج عن الوزن؛ ولذلك كان الشعر لا يحتملها، أمَّا [إذا توالت] أربع حركاتٍ، فإنَّها فى غاية الثقل أيضا؛ بل المعتدلُ (٢) توالى حركتين يعقبهما سكونٌ، وإن كان لابُدَّ فإلى حركتين.

اعلم: أنّا (٣) بيَّنا: أنَّ الموجب للعدول عن الحقيقة إلى المجاز: إمَّا أمرٌ يرجِع إلى اللفظ، أو المعنى، أو إليهما، وبيَّنا: [أنَّ] (٤) العائد إلى اللفظ: إمَّا أمرٌ راجع إلى ذات اللفظ، أو أمرٌ راجع إلى ما هو من عوارض اللَّفظ، وقد تكلمْنا فى القسم الأول منه.

أما القسم الثانى - وهو أن يكون الموجِب للعدول أمرًا راجعًا إلى عارضٍ من عوارض اللفظ -: وهو: أن يكون أحد اللفظين صالحا للسجع، أو الوزن، أو القافية؛ وأمثلتها ظاهرةٌ. بيان ذلك: أنك إذا تأملت قول الشاعر: [من البسيط]

فَأَمْطَرَتْ لُؤْلُؤا مِن نَرْجِسٍ وَسَقَتْ   وَرْدًا وَعَضَّتْ عَلَى العُنَّابِ بِالْبَرَدِ

عرفت: أن الألفاظ المجازية التى استعملها الشاعر فى هذا البيت لو بدِّلت بألفاظٍ دالةٍ على تلك المعانى بطريق الحقيقة، فسد الوزنُ والقافية.

وأمَّا السجع (٥): فهو أنَّه يتأتّى مراعاة السجع باللَّفظ المجاز، ولا يتأتّى مراعاته بلفظٍ دالٍّ على ذلك المعنى بطريق الحقيقة. مثاله: ما قاله أعرابىٌّ، وقد سأل لئيما: «نَزَلْتُ بِوَادٍ

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «جـ»: المعتمد.

(٣) فى «جـ»: إذا.

(٤) سقط فى «ز، ب».

(٥) والسجع مأخوذ من سجع الحمام وهو عند أهل الفن تواطؤ الفاصلتين من النثر أو النظم على حرف واحد، ويسمى فى القرآن فاصلة ؛ أخذا من قوله تعالى: ﴿فُصِّلَتْ آياتُهُ﴾، وتأدبا عن إطلاق ما شاع فيما يتكلف منه البشر، وهو ثلاثة أقسام: مطرف، ومرصع، ومتواز؛ فالمطرف: ما اختلفت فاصلتاه فى الوزن ؛ نحو قول اللَّه عز وجل: ﴿ما لكم لا ترجون للَّه وقارا وقد خلقكم أطوارا﴾ فإن الوقار والأطوار مختلفان وزنا. المرصع وسيأتى. والمتوازى: ما كان الاتفاق فيه من أقل الألفاظ وزنا وتقفية ؛ مثال قول اللَّه عز وجل: ﴿فيها سررٌ مرفوعة وأكوابٌ موضوعة﴾ [الغاشية]. لاتفاق مرفوعة وموضوعة وهو الأقل. عقود الجمان ص ١٥٠، حواشى التلخيص جـ ٤ ص ٤٤٥ حسن الصنيع ص ٢١١ وشرك الأمل ص ٧٦.

غَيْرِ مَمْطُورٍ، وَفِنَاءٍ غَيْرِ مَعْمُورٍ، وَرَجُلٍ غَيْرِ مَسْرُورٍ»(١).

فإنَّه لو أبدل اللفظ الأول بما يدلُّ عليه حقيقةً، لَمْ يتأت له السجعُ، فنظائره كثيرةٌ؛ وكذلك سائر أنواع البديع؛ كالتَّرصيع (٢)؛ والتَّجنيس (٣)؛ والتَّطبيق(٤)؛ ونظائرها؛ فإنَّه

---

(١) وبعده: أو ارتحل بعدم. ينظر الصناعتين (٢٦٨).

(٢) الترصيع: أن يتفق فقر البيت وزنا وتقفيةً. وسماه فى عقود الجمان المرصع، واستحسن هذه التسمية، ومثل له من القرآن بقوله تعالى: ﴿إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم﴾. الحاشية (٢٥ ٢٦) راجع عقود الجمان ص ١٥١. والتقفية: هى التوافق على الحرف الأخير.

(٣) يقال له الجناس، وهو تام وناقص، فالتام: أن تتفق الكلمتان فى أنواع الحروف، وأعدادها، وترتيبها، وهيئتها كالنقى والنقا ؛ الأول المكان الحجازى، والثانية اسم من أسماء الشيب. ويشترط فيه شروط أربعة: الأول: الاتفاق فى أنواع الحروف، والثانى: أعدادها. والثالث: هيئتها. الرابع: ترتيبها، وهذا يظهر من كلام المصنف (رحمه الله) وهو أقسام: أحدها المماثل: بأن تكون الكلمتان من نوع واحد ؛ كاسمين أو فعلين، أو حرفين ؛ كقوله تعالى: ﴿ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة﴾ [الروم: ٥٥]. الثانى: المستوفى: بأن تكون من نوعين كاسم وفعل وحرف ؛ وحديث الصحيحين؛ أن النبى (ﷺ): «أنك لن تنفق نفقة، تبتغى بها وجه الله، إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل فى فِيِّ امرأتك». الإتقان جـ ٣ ص ٢٧١، عقود الجمان ص ١٤٤. وأما الناقص: أن تنقص إحداهما حرفا عن الأخرى ؛ كضر وضرم. والجناس الناقص قسمان: أحدهما أن يقع الاختلاف بحرف واحد، إما عن الأول، أو الوسط، أو الطرف؛ وهو على أقسام: فالأول سماه الحافظ السيوطى بالمردف ؛ لأن حرف الزيادة مردوف بما وقع فيه من التجانس؛ كقوله تعالى: ﴿والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق﴾ [القيامة ٣٠]. والثانى سماه أيضا بالمكتنف ؛ لأن حرف الزيادة فيه مكتنف، أى: متوسط بين ما اكتنفاه ؛ نحو حديث النبى (ﷺ): «ما أنزل الله داء إلا وأنزل له دواء». والثالث: المطرف. عقود الجمان صـ ١٤٤ - ١٤٥ والإتقان جـ ٣ صـ ٢٧٢.

وجناس القلب: أن تختلف الكلمتان فى ترتيب الحروف تقديما وتأخيرا: مثل «واهل» «وواله».

وجناس التطريف: أن ينقص أحدهما حرفا فى الأولى كقلبى ولبى، وفى زيادة الطى والنشر المرتب أن يذكر عدد ثم عدد بقدره وكل من المتأخر يرجع إلى واحد من المتقدم. فقلبى راجع لواهل ولبى راجع إلى واله.

والجناس المحرف: أن تختلفا فى الحركات فقط ككلم وكلم.

والمشوش: جناس يتجاذبه طرفان من الصيغة ؛ نحو: محرف ومحترف ؛ فإن التاء لو فقدت منه كان جناس تصحيف، ولو كانت القاف فاء كان جناسا ناقصا؛ نحو: حدى وجهدى، وهذا النوع لم يذكره أصحاب البديعيات ولا صاحب التلخيص، وهو فى نهاية الإيجاز للرازى، والتبيان للطيبى. ينظر نظم البديع فى مدح خير شفيع ٤٨ - ٥٢.

(٤) التطبيق والمطابقة بمعنى واحد. الطباق، وهو لغةً: أن يضع البعير رجله فى موضع يده ؛ يقال:=

قد يتأتّى بألفاظٍ مجازيةٍ، ولا يتأتى بألفاظٍ أخرى دالَّةٍ على المعنى بطريق الحقيقةِ، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: وَأَمَّا الَّذِى يَكُونُ لأَجْلِ المَعْنَى - فَقَدْ تُتْرَكُ الحَقِيقَةُ إِلَى المَجَازِ؛ لأَجْلِ التَّعْظِيمِ، وَالتَّحْقِيرِ، وَلِزِيَادَةِ الْبَيَانِ، وَلِتَلْطِيفِ الْكَلاَمِ:

أَمَّا التَّعْظِيمُ - فَكَمَا يُقَالُ: «سَلاَمٌ عَلَى المَجْلِسِ الْعَالِى» ؛ فَإِنَّهُ تُرِكَتِ الْحَقِيقَةُ - هَهُنَا - لأَجْلِ الإِجْلاَلِ.

وأَمَّا التَّحْقِيرُ - فَكَمَا يُعَبَّرُ عَنْ قَضَاءِ الحَاجَةِ بِـ «الغَائِطِ» الَّذِى هُوَ اسْمٌ لِلْمَكَانِ المُطْمَئِنِّ مِنَ الأَرْضِ.

وَأَمَّا زِيَادَةُ الْبَيَانِ - فَقَدْ تَكُونُ لِتَقْوِيَةِ حَالِ المَذْكُورِ، وَقَدْ تَكُونُ لِتَقْوِيَةِ الذِّكْرِ:

أَمَّا الأَوَّلُ - فَكَقَوْلِهِمْ: «رَأَيْتُ أَسَدًا»؛ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ: «رَأَيْتُ إِنْسَانًا يُشْبِهُ الأَسَدَ فِى الشَّجَاعَةِ» لَمْ يَكُنْ فِى الْبَلاغَةِ كَمَا إِذَا قَالَ «رَأَيْتُ أَسَدًا»، وَتَحْقِيقُ هَذَا الْفَرْقِ مَذْكُورٌ فِى كِتَابِنَا فى «الإِعْجَازِ».

وَأَمَّا الثَّانِى - فَهُوَ: المَجَازُ الَّذِى يُذْكَرُ لِلتَّأْكِيدِ.

وَأَمَّا تَلْطِيفُ الْكَلامِ - فَهُوَ: أَنَّ النَّفْسَ إِذَا وَقَفَتْ عَلَى تَمَامِ كَلاَمٍ، فَلَوْ وَقَفَتْ عَلَى تَمَامِ المَقْصُودِ لَمْ يَبْقَ لَهَا شَوْقٌ إِلَيْهِ أَصْلاً؛ لأَنَّ تَحْصِيلَ الحَاصِلِ مُحَالٌ، وَإِنْ لَمْ تَقِفْ عَلَى شَىْءٍ مِنْهُ أَصْلاً - لَمْ يَحْصُلْ لَهَا شَوْقٌ إِلَيْهِ،، فَأَمَّا إِذَا عَرَفَتْهُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ [١٧٦/ب] دُونَ الْبَعْضِ - فَإِنَّ الْقَدْرَ الْمَعْلُومَ يُشَوِّقُهَا إِلَى تَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِمَا لَيْس بِمَعْلُوم؛ فَيَحْصُلُ لَهَا - بِسَبَبِ عِلْمِهَا بِالْقَدْرِ الَّذِى عَلِمَتْهُ - لَذَّةٌ، وَبِسَبَبِ حِرْمَانِهَا مِنَ الْبَاقِى - أَلَمٌ؛ فَتَحْصُلُ هُنَاكَ لَذَّاتٌ، وَآلاَمٌ مُتَعَاقِبَةٌ؛ وَاللَّذَّةُ إِذَا حَصَلَتْ عَقِيبَ الأَلَمِ - كَانَتْ أَقْوَى، وَشُعُورُ النَّفْسِ بِهَا أَتَمَّ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا - فَنَقُولُ: إِذَا عُبِّرَ عَنِ الشَّىْءِ بِاللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَيْهِ؛ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ - حَصَلَ كَمَالُ الْعِلْمِ بِهِ؛ فَلاَ تَحْصُلُ اللَّذَّةُ الْقَوِيَّةُ.

=من طابق البعير، وقد يكون بين اسمين ؛ نحو: ﴿وتحسبهم أيقاظا وهم رقود﴾ [الكهف: ١٨]. أو فعلين: ﴿يحى ويميت﴾. أو حرفين: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾... إلخ. راجع عقود الجمان صـ ١٠٦. حواشى التلخيص جـ ٤ صـ ٢٨٦.

أَمَّا إِذَا عُبِّرَ عَنْهَا بِلَوَازِمِهَا الخَارِجِيَّةِ - عُرِفَ لاَ عَلَى سَبِيلِ الْكَمَالِ؛ فَتَحْصُلُ الحَالَةُ المَذْكُورَةُ الَّتِي هِيَ كَـ «الدَّغْدَغَةِ النَّفْسَانِيَّةِ» ؛ فَلأَجْلِ هَذَا: كَانَ التَّعْبِيرُ عَنِ المَعَانِي بِالْعِبَارَاتِ المَجَازِيَّةِ - أَلَذَّ مِنَ التَّعْبِيرِ عَنْهَا بِالأَلْفَاظِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد سبق أن المُوجِب للعدول عن استعمال الحقيقة إلى استعمال المجاز: إمَّا أمر عائدٌ إلى اللفظ؛ وقد سبق بيانه وشرحه، أو أمر يرجع إلى المعنى، وقد يكون ذلك هو معنى التعظيم، أو معنى التحقير، أو التأكيد، أو تلطيف الكلام؛ ولا شكَّ: أنَّ هذه معانٍ؛ فنقول: أَمَّا معنى التعظيم، فمثالُه: ما جرت به عوائدُ الناس في كلِّ وقتٍ من الخطاب: إمَّا بالمجلس العالى أو السَّامى، أو بالجناب العالى، أو بالحضرة العالية؛ على حسب مراتب الناس، وما تقتضيه العوائد والمناصب.

وأنت تعلم: أنَّ من استعمل المجلس العالى فى المكاتبات - فقد استعمل اللفظ فى غير ما وُضع له لعلاقةٍ؛ لأَنَّ المراد بهذه الألفاظ: الإشارة إلى الأشخاص الذين كُتب إليهم، ولم توضع هذه الألفاظ بإزاء تلك الأشخاص؛ وذلك لأَنَّه صار الشخص المكتوبُ إليه أعظمَ من أن يُخاطب باسمه أو كنيته؛ فعدل عن الحقيقة إلى المجاز؛ لقصد التعظيم.

وأمَّا قصد التحقير، فمثالُه: التعبير عن الفضلة المستقذرة بلفظ «الغائط» الموضوع للمكان المطمئنِّ من الأرض؛ فَإِنَّهُ لما استحقرت الفضلة، وقع الاحتراز عن التصريح بذكرها؛ فعُدل عن الحقيقة إلى المجاز؛ ووجه المجاز المجاورة على ما سبق. ومن هذا الباب: التعبير عن الوطء بالكنايات الدَّالَّة عليه مجازا.

وأمَّا زيادة البيان: فهو إمَّا لتقويةِ المذكور، أو لتقوية الذِّكْر: أَمَّا تقوية المذكور فمثاله: قول القائل: رأيت أَسدًا، على سبيل المجاز؛ فإن هذا الكلام أدلُّ على شجاعته من قوله: رأيت شجاعا [أو] (١) رأيت إنساناً يشبه الأسد؛ فتقوية المذكور - وهو شجاعة زيدٍ - إنَّما تحصل إذا ذكره على الوجه الأول دون الثانى.

والدليل عليه: أنك إذا قلت: رأيت أسدا، فقد أعرتَ معنى الأسد للشخص، ثم أطلقت عليه اسم الأسد إعارةً؛ تبعا لإعارته معنى الأسد، وبهذا الطريق يحصل تقوية حال المذكور فى الشجاعة؛ وهذا بخلاف ما إذا قال: رأيت شخصا شجاعا، أو يشبه الأسد [١٧٧/أ] فى الشجاعة؛ فإنه لا يدلُّ هذا الكلام على تقوية حال المذكور فى الشجاعة، مثل ما دلَّ الكلام الأول؛ فإنَّه ليس من يشبه الأسد كمن هو الأسد؛ وهذا

---

(١) سقط فى الأصول وبما أثبتناه يستقيم المعنى.

ظاهرٌ غاية الظهور. ولهذا قيل: إذا قصدت الإعارة (١): فإمَّا أن تسقط ذكر المشبَّه، أو لا تسقط: فإنْ أسقطت: فهو استعارةٌ بالاتفاق؛ كقولهم: رأيت أسدا، ووردتُ بحرا. وإنْ لم تسقط: فلا يخلو: إما أن تذكر الصيغة الدالة على المشابهة، أو لا تذكر: فإن ذكرتها: فليس من الاستعارة بالاتفاق؛ كقولهم: زيدٌ كالأسد، أو: كأنَّه الأسدُ، أو: يشبه الأسد، أو: مثل الأسد. وأمَّا إن لم تذكر؛ مثل قولهم: زيدٌ أسدٌ، وهندٌ بدرٌ - اختلفوا فى كونه استعارةً. والحقُّ: أنه ليس باستعارةٍ. هكذا ذكره المصنف فى كتاب «نهاية الإيجاز، فى دراية الإعجاز»؛ وهو الكتاب الذى ذكره ههنا.

هذا هو القسم الأول، وهو لتقوية المذكور. وأمَّا المجاز لتقوية الذكر، فنظائره كثيرةٌ:

منها قوله تعالى: ﴿واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]؛ فإنَّه لو صرَّحَ بالحقيقة - وهى الشيب، أو الشيخوخة -: لم تكن دلالتهُ عليه كدلالته على المقصود بذكر ما يدلُّ عليه مجازا، وهو اشتعال الرأس.

وكقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وكقولهم: «شَمَّرَ عن ساق الجدِّ»، وأمثالها.

وأمَّا تلطيف الكلام: فالمراد به أنَّ التعبير عن المعانى بالألفاظ المجازية، ألذُّ من التعبير عنها بالألفاظ الموضوعة لها، ولنقدم على بيان هذا المقصود مقدمةً فنقول: إذا لم تقف النفس على شىء بوجهٍ مَّا أصلاً، ولا يحصل لها به شعورٌ أصلاً - لم يحصل لها شوقٌ إليه بالضرورة، وأمَّا إذا وقفت على الشىء، وأدركته بتمامه وكماله - لم يبق لها شوقٌ إليه قطعًا، وأمَّا إذا وقفت عليه من بعض الوجوه: فإن أدركته من وجهٍ دون وجهٍ - وذلك بسبب الشعور ببعض عوارض الشىء فقط - فيحصل لها بسبب الشعور بذلك القدر التشوق إلى ما لم يحصل لها به شعورٌ (٢)، فيحصل لها لذَّةٌ بسبب الشعور بذلك القدر، ويحصل لها ألمٌ بسبب الحرمان والجهل بالباقى؛ فيحصل هناك لذَّاتٌ وآلامٌ متعاقبة؛ ولذلك نقول: «العلم بالشىء بعد الشعور بعوارضه، وعدم الشعور بالكُنه - ألذ»؛ وذلك لأن الشعور بالشئ عقيب الشعور بالمنافى أقوى؛ ولهذا حصلت اللذة التامةُ المذاقة(٣) بسبب الصحَّة الحاصلة له، وكلما كان الشعور أقوى، كانت اللذة أكمل وأتم.

---

(١) فى «ز، ب»: الإعادة.

(٢) فى «جـ»: بالشعور.

(٣) فى «ز، ب»: للذاقة.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: وإذا عبّر عن المعنى باللفظ الدالّ عليه بطريق الحقيقة، لم تحصل اللّذّة القوية؛ لما مضى، وإذا عبرّ عن المعنى باللفظ الدالّ عليه مجازا - وهو التعبير عنها بلوازمها الخارجية - عرف لا على سبيل الكمال؛ لتحصل حاله المذكورة، وهى الإدراك من بعض الوجوه مع قوّة الشوق إلى ما لم [١٧٧/ب] يدرك، وهذه الحالة كالدغدغة النفسانية، والمراد بالدغدغة: حكة الموضع الذى يحصل بها تفرق اتصال لطيف، والتحام لذلك التفرق عقيب ذلك التفرق؛ ولهذا قيل: «إنه تعظم لذة الوقاع». هذا ما قاله المُصنِّفُ؛ وفيه نظر؛ وذلك لأنّا نقول: «لا نسلّم أنّ إدراك الشىء بلوازمه الخارجية ألذُّ من إدراك الشّىء بكماله، بل الثانى ألذُّ، وسند المنع: الوجدان، نعم إذا حصل إدراك الشىء ببعض عوارضه ثم حصل إدراك الشئ بالكنه بعد الشعور ببعض عوارضه فقط مع الجهل بالكنْه كان ألذّ، على ما نبهنا عليه فى الشرح، وأمّا على الإطلاق فلا، ويمكن أن يجاب عنه بأنّ إدراك الشىء بكماله - وإن[1] كان موجبا للذّة - ولكن لذتها انقضت، ولا كذلك إذا حصل إدراكَ الشىء ببعض عوارضه، ولم يحصل الإدراك بالكمال؛ فإنّه تدوم اللذة؛ وذلك لأنَّ النفس تبقى طالبةً للكُنْه [2] على الدوام، شاعرةً ببعض عوارضِها، مشتاقة [3] إلى اللذة؛ فبسبب[4] العوق عن الكنه: يدوم الشوق إليه، مع الالتذاذ بما أدرك منه، وهو عارضه المختصُّ به؛ فيدوم الشوق والعشق، ولا ينقطع؛ بخلاف ما إذا حصل إدراك الشىء بكماله؛ ولهذا قيل: «إنَّ لذة العشق عظيمةٌ جدًّا، وقويت لذَّة المحبين لله تعالى؛ فإنَّ إدراك الكنه متعذِّرٌ، فإن قيل: «وإن قويت اللّذَّة لما ذكرتم، فكذلك تقوى الآلام، بعين ما ذكرتم من كونها عقيب لذّاتٍ»:

قلنا: نعمٌ؛ ولكن تلك الآلام لا تخلو عن لَذّةٍ ما [5] ؛ بسبب [6] الالتفات إلى القدر المدرك منه. فإن قيل: «إنّما يلتذُّ السامع للمجاز: لا لما ذكرتم؛ بل لأنّه يحصل له الشعور بجودة قريحة المتكلم - نظمًا كان أو نثرًا - ودقّة نظره، وصحّة فطرته، وشدَّة ذكائه، وحسن اختياره للفظ العذب، مع الإتيان بأنواع البديع»:

قلنا: نحن ندرك تفرقةً ضروريةً بين إدراكنا للمعنى البديع، وبين إدراكنا للفظ السلس العذب الدالِّ عليه، وبين إدراكنا لقوة قريحة النّاظم والنّاثر، وصحة فطرته، وقوة ذكائه

(١) فى «ب»: فإن.

(٢) فى «جـ»: لكنه.

(٣) فى «جـ»: مشاقة.

(٤) فى «ز، ب»: فسبب.

(٥) فى «جـ»: لما.

(٦) فى «ز، ب»: سبب.

على الإتيان بأنواع البديع؛ وكذلك ندرك التفرقة الحاصلة بين التذاذنا بالمعنى، أو باللَّفظ الرائق، وهى التذاذنا بإدراكنا قوة قريحة النَّاظم أو الناثر، أو جودة ذهنه.

وإذا ثبت ذلك، فنحن ندَّعى [أنَّ] (١) اللَّذَّة الحاصلةَ من إدراك الشىء ببعض عوارضه أتمُّ وأدوم من اللذة الحاصلة من الإدراك بالكنه، وهذه لذَّاتٌ أخر لا تنافى وجود تلك اللذة، بل تجامعها فى بعض الصوَّر، وهو: ما إذا حصل إدراك الشىء، وحصل مع ذلك ما ذكرتم من الشعور والتنبيه؛ لجودة قريحة الناظم والناثر، وعذوبة ألفاظهما، وقد لايجتمع ذلك بأن يحصل الشعور بالبعض دون البعض؛ [١٧٨/أ] ألا ترى أنَّ العالم بصناعة النظم والنثر المتمكِّن من ذلك (٢)، يختص بهذا النوع من اللَّذة الحاصلة بإدراك تلك المزايا والمحاسن، وَأمَّا من لم يدرك الفضائل لجهله بصناعة النَّظم والنثر، فإنَّهُ يكون محرومًا عن تلك اللَّذات جزمًا وقطعًا، لايعرف الشِّعر إلاَّ الشاعر، ولا يعرف نثر النَّاثر وخُطْبَةَ الخطيب إلاَّ الناثر والخطيب. وإذا ثبت ما ذكرنا: اندفع ما أورد على هذا الموضع من الالتذاذ بتلك الأمور الخارجة عن المجاز.

لا يقال: «العلم بالشىء إذا حصل دفعةً، قلَّ وقعه فى النَّفس، وإذا علم الشىء من وجه(٣) دون وجه، بقيت النفس متشوقة إلى كمال العلم، فإذا حصل العلم به بعد الحاجة، وتوفر (٤) الداعية، كان أوقع فى النفس؛ فإنَّ العطاء بعد الطلب والمنع، أوقع فى النفوس؛ كذلك لفظ المجاز يوهم الحقيقة وغيرها؛ فيحصل فيه جهلٌ وعلمٌ؛ فيحصل للنَّفس حاجةٌ إلى الكشف، فإذَا أزيلت الحاجة بالقرينة المعيِّنة للمجاز، كان حصول العلم حينئذ أوقع فى النفس»: لأنا نقول: لا نسلم أنَّ العطاء بعد المنع أوقع فى النفس، ثُمَّ نقول: ما ذكره منقوضٌ باللفظ المشترك؛ فإنه لا يحسن استعماله إلاَّ فى مواقع(٥) نصب الاحتمال، مع أنَّ ما ذكره يقتضى حسن استعماله مطلقًا، أو أنَّ استعماله أحسن من استعمال غير المشترك، وهو باطلٌ.

ولا يقال: «ما ذكره المصنف ههنا مناقِضٌ لما اختاره من كون المجاز يتوقف على السمع؛ لأنه لا يبقى فرقٌ حينئذ بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يكون معلومًا لأهل اللُّغة؛ فيحصل العالم بأحدهما كما يحصل بالآخر؛ غير أنَّهم اصطلحوا على أن أحدهما مجازٌ يستعمل مع القرينة، والآخر تجرَّد عن القرينة»:

لأنَّا نقول: لا نسلِّم أنَّه لا يبقى بينهما فرقٌ، وغاية ما فى الباب أنَّه صار كلُّ واحدٍ

---

(١) سقط فى «ز، ب».

(٢) فى «جـ»: من درك.

(٣) فى «جـ»: من وجوه.

(٤) فى «جـ»: أوفر.

(٥) فى «ز»: موانع.

منهما معلومًا لأهل اللّغة، إلاَّ أنّه لا يلزم من استوائهما في المعلومية: ألاَّ يبقى بينهما فرقٌ. وهذا لأنَّ المتشاركين في بعض الأمور، قد يختلفان بالحقيقة؛ وههنا: الأمر كذلك؛ وذلك لأنَّ الحقيقة: اللفظ الموضوع للمعنى، والمعنى الحقيقيُّ: ما(١) وضع اللفظ بإزائه، والمجاز: اللفظ الذى لم يوضع للشيء، واستعمل(٢) فيه لعلاقةٍ(٣) بينهما، فهما مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في المعلوميَّة، فلا تناقض أصلاً. نعم؛ لا يلزم من كون المجاز معلوما: جواز استعمال اللّفظ فيه، إلاَّ إذا علمنا استعمال العرب ذلك النوع من المجاز، والله أعلم.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ: فِى أَنَّ المَجازَ غَيْرُ غَالِبٍ عَلَى اللُّغَاتِ:

قَالَ أَبُو الْفَتْحِ بْنُ جنِّيْ: «أَكْثَرُ اللُّغَةِ مَجَازٌ: أَمَّا فِي الأَفْعال، فَنحوُ قَوْلِكَ: «قَامَ زَيْدٌ، وَقَعَدَ عَمْرٌو» ؛ فَإِنَّ الْفِعْلَ يُفِيد المَصْدَرَ، فَقوْلُكَ: «قَامَ زَيْدٌ» مَعْنَاهُ: كَانَ [١٧٨/ب] مِنْهُ الْقِيَامُ؛ أَىْ: هَذَا الجِنْسُ مِنَ الْفِعْلِ، وَالْجِنْسُ يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ الأَفرَادِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنْهُ جَمِيعُ الْقِيامِ؛ لأَنَّهُ لاَ يَجْتَمِعُ لإِنْسَانٍ وَاحِدٍ فِى وَقْتٍ وَاحِدٍ، وَلاَ فِى مِائَة أَلْفِ سَنَةٍ – الْقِيَامُ كُلُّهُ الدَّاخِلُ تَحْتَ الْوَهْمِ».

أَقُولُ: هَذَا رَكِيكٌ؛ لأَنَّهُ ظَنَّ أَنَّ «المَصْدَرَ»: لَفْظٌ دَالٌّ عَلَى جَمِيعِ أَشْخَاصِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ بَلِ «المصْدَرُ»: لَفظٌ دَالٌّ عَلَى المَاهِيَّة، أَعْنِى: الْقَدْرَ المُشْتَرَكَ بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْكُلِّ، وَالماهِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لاَ تَسْتَلْزِمُ الوَحْدَةَ وَلاَ الكَثْرَةَ؛ وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ – كَانَ الفِعْلُ المُشْتَقُّ مِنْهُ لاَ دَلالَةَ لَهُ عَلَى الْكَثْرَة، وَلا عَلَى الْوَحْدَةِ.

وَقَالَ – أيضًا –: «قَوْلُكَ: «ضَرَبْتُ عَمْرا» مَجازٌ منْ جهَةٍ أُخْرَى؛ لأَنَّكَ إِنَّمَا ضَرَبْتَ بَعْضَهُ لاَ جَمِيعَهُ؛ وَلِهَذا إِذَا احْتَاطَ الإِنْسَانُ ـ قَالَ: «ضَرَبْتُ رَأْسَه» وَهَذَا – أَيْضا – قَدْ يَكُونُ مَجازا؛ وَذَلِكَ عِنْدَمَا إِذَا ضَرَبْتَ جَانِبا مِنْ جَوَانِبِ رَأْسِهِ فَقَطْ».

اعْتَرَضَ أَبُو مُحَمَّدِ بْنُ مَتُّوَيْهِ، فَقَالَ: «المُتَأَلِّم بِالضَّرْبِ جُمْلَةُ عَمْرو، لا عُضْوٌ مِنْهُ».

أَقُولُ: هَذَا الاِعْتِراضُ سَاقِطٌ؛ لأَنَّ ابْن جنِّىْ إِنَّمَا أَلْزَمَ المَجَازَ فِي لَفْظِ «الضَّرْبِ» لا فِى لَفْظِ «التَّأَلُّمِ» ؛ وَالضَّرْبُ: عبارَةٌ عَنْ إِمْسَاسِ جِسْمِ حَيَوَانٍ بِعُنْفٍ، وَالإِمْسَاسُ حُكْمٌ يَرجِعُ

---

(١) فى «ز، ب»: مما.

(٢) فى «جـ»: فاستعمل.

(٣) فى «ز»: بعلاقة.

إِلَى الْجزْءِ، لاَ إِلَى الجُمْلَةِ بالاِتِّفَاقِ؛ فَكَانَ الْمَضْرُوبُ - بِالْحَقِيقَةِ - هُوَ الجزْءَ الْمَمْسُوس فَقَطْ؛ فَظَهَرَ سُقُوطُ هَذَا الاِعْتِرَاضِ.

وَأَقُولُ: هَهُنَا وُجُوهٌ أُخَرُ مِنَ المجَازَاتِ السَّائِغَةِ؛ فَإِنِّي إِذَا قُلْتُ: «ضَرَبْتُ زَيْداً» - فَـ «زَيْداً» لَيْس عِبارَةً عَنْ جُمْلَةِ الْبِنْيَةِ المُشَاهَدَةِ؛ لأنَّا نَعْلَمُ أَنَّ زَيْداً هُوَ الَّذِي كَانَ مَوْجُوداً وَقْتَ وِلاَدَتِه، وَنَعْلَمُ أَنَّ أَجْزَاءَهُ وَقْتَ شَبَابِهِ - أَكْثَرُ مِمَّا كَانَتْ وَقْتَ وِلادَتِهِ، وَلاَ شَكَّ أَنَّ زَيْداً هُوَ: تِلْكَ الأَجْزاءُ الْبَاقِيَةُ مِنْ أَوَّلِ حُدُوثِهِ إِلَى آخِرِ فَنَائِهِ، وَتِلْكَ الأَجْزَاءُ قَلِيلَةٌ؛ فَإِذَن: المُسَمَّى بِزَيْدٍ هُوَ تِلْكَ الأَجْزَاءُ.

فَإِذَا قُلْتَ: «ضَرَبْتُ زَيْداً» - فَلَعَلَّ هَذَا الإِمْسَاسَ مَا وقَعَ عَلَى تِلْكَ الأَجْزَاءِ؛ فَيَكُونُ الْكَلاَمُ - أَيْضًا - مَجَازًا؛ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

وَأَيْضًا إِذَا قُلْتَ: «رَأَيْتُ زَيْداً» كَانَ الكَلاَمُ - أَيْضًا - مَجَازاً؛ لأَنَّ الْمَرْئِيَّ مِنْ لَوْنِهِ وَسَطْحِهِ، وَلَيْسَ «زَيْدٌ» عِبَارَةً عَنْ هَذَا الْقَدْرِ، بَلْ وَعَنِ الأَجْزَاءِ الْكَامِنَةِ مِنْهُ وَسَائِرِ الأَعْرَاضِ القَائِمَةِ، مَعَ أَنَّ شَيْئًا مِنْهَا غَيْرُ مَرْئِيٍّ وَكَانَ الْكَلاَمُ مَجَازًا مِنْ هَذَا الوَجْهِ.

ثُمَّ هَهُنَا دَقِيقَةٌ وَهِيَ: أَنَّ هَذِهِ المَجَازَاتِ مِنْ بَابِ المجَازِ الْعَقْلِيِّ؛ لأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «رَأَيْتُ زَيْداً» وَ«ضَرَبْتُ عَمْراً» فَصِيغَتَا «رَأَيْتُ» وَ«ضَرَبْتُ» مُسْتَعْمَلَتَانِ فِي مَوْضُوعَيْهِمَا الأَصْلِيَّيْنِ؛ فَلاَ يَكُونُ مَجَازاً؛ وَأَمَّا لَفْظَةُ «زَيْدٍ» - فَهِيَ مِنَ الأَعْلاَمِ؛ فَلاَ تَكُونُ مَجَازاً؛ فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ أَنَّ المجَازَ وَاقِعٌ فِي النِّسْبَةِ فَيَكُونُ مَجَازاً عَقْلِياً، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ الغرض المقصود من المسألة الردُّ على ابن جِنِّيْ ببيان فساد دليله، فنقول: قال ابن جنِّي: أكثر اللغة[1] مجازٌ؛ والدليل عليه: أنَّ «قام

(١) بالغ ابن جني فادعى أن الغالب على اللغة المجاز، ونقله ابن السَّمْعاني عن أبي زيد الدبوسي، وقال تلميذ ابن جني عبدالله بن متويه: الكل مجاز وهما شاذان، وعبارة ابن جني: وأكثر اللغة لمن تأمل مجاز لا حقيقة، وذلك في عامة الأفعال نحو قام زيد وقعد عمرو، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يصح ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضي والحاضر ؟ وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير، وحكى قريبا من ذلك عن أبي علي. وغرض ابن جني من هذا أن الله غير خالق لأفعال العباد كما صرح به بعدُ حيث قال: وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السموات والأرض. قال: لأنه تعالى لم يكن بذلك خالقا لأفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقا للكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا، ويتعالى عن ذلك. قال: وكذلك علم الله بقيام زيد مجازا أيضا؛ لأنها ليست الحالة التي علم عليها قيام عمرو، ولسنا نثبت له تعالى علمها، لأنه عالم بنفسه إلا مع ذلك، فعلم أنه ليست حالة علمه=

زيدٌ» معناه: أنَّه كان منه القيام، أي: هذا الجنس، والجنس يتناول جميع الأفرادِ، ومن المعلوم: أنَّه لم يصدر جميع أفراد القيام؛ لأنَّه لا يجتمع لشخصٍ واحدٍ من أفراد الإنسان جميع أفراد القيام الداخلة تحت الوهم، بل ولا فى مائة ألف سنةٍ.

قال المصنِّفُ - رحمه الله تعالى -: هذا ركيكٌ من الكلام؛ وذلك لأنَّ ابن جنِّيْ ظنَّ أنَّ المصدرَ لفظٌ دالٌّ على جميعِ أشخاصِ الماهيَّةِ، واعلمْ: أنَّ لك أنْ تمنعَ مُدَّعَاهُ، وتطالِبَهُ بالدليلِ، ثم تقولَ: ما ذكرت باطلٌ، ولك أن تستدلَّ على ذلك بوجوهٍ:

الأول: أنَّ المصدر لو دلَّ على أشخاصِ الماهية الداخلة تحت الوهم، يلزم أن يكون قول الشَّارع: «صم، أو صلِّ» تكليفا بالمحال من حيث إنَّه أمر[1] بأفرادٍ لا نهاية لها؛ وذلك محالٌ؛ واللازم باطل بالإجماع. وأما[2] عند من لا يقول بالتكليف بالمحال؛ فظاهرٌ؛ وهم المعتزلة. وأما عند من قال بالتكليف بالمحال: فلأنَّه يقول: إنه تكليفٌ بالمحال من هذا الوجه.

الثاني: هو أنَّه لو دلَّ المصدر على أشخاص الماهيَّة: فإمَّا أن يدلَّ على أشخاصٍ متناهية؛ وهو محالٌ؛ لأنه يلزم الترجيح من غير مرجحٍ، أو على أشخاصٍ غير متناهيَةٍ؛ وذلك محالٌ؛ لأنَّه يلزم أن يكون الواحد منَّا إذا أمر بأمرٍ مريدا بهِ الحقيقة؛ أن يتعقل أفراد الماهية التى لا نهاية لها دفعةً واحدةً؛ وذلك محالٌ.

الوجه الثالث: هو أنَّه لو دلَّ على الأفراد التى لا نهاية لها بطريق الحقيقة، فإذا استعمل[3] فى الأفراد المتناهية: فإمَّا أن يدلَّ على ذلك بطريق الحقيقة، أو بطريق المجاز: لا سبيل إلى الأوَّل؛ وإلاَّ يلزم الاشتراك، ولا إلى الثانى؛ وإلاَّ يلزم المجاز؛ وهما على خلاف الأصل.

الوجه الرابع: هو أنَّه لو قال قائلٌ: «قمتُ مرةً» لكان متناقضا، ولكان قوله: «قمت مراتٍ لا نهاية لها» تكرارا؛ وهما على خلاف الأصل، ولكان قول القائل: «ما قمت» لا يفيد أمرا غير معلوم للسامع؛ ضرورة أنَّ كلَّ واحدٍ يعلم أنَّه ما صدر منه أفراد القيام

=بجلوس عمرو هى حالة علمه بقيام زيد. قال: وكذلك ضربت عمرا مجاز؛ لأن الضرب إنما وقع على بعضه. قلت: وقد استدرج بهذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة تنزه الله عنها. ينظر: البحر المحيط للزركشى (٢ /١٨١، ١٨٢).

(١) فى «ز»: مراد.

(٢) فى «جـ»: أما.

(٣) فى «جـ»: استعملت.

التي لا نهاية لها، وصار ذلك بمنزلة قول القائل «راجلٌ قائمٌ»؛ واللازم باطلٌ، ولكان قوله «ضربته ضربًا»(١) متناقضا، وكذلك قوله: «ضربة واحدةً»، و«ضربا غير قاتلٍ». واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك. وفي بعض هذه الوجوه نظر؛ فليتأمَّل.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: المصدر يدلُّ على الماهيَّة، وابن جنِّي معترفٌ بذلك حيث قال: «يدلُّ على الجنس»، وإن منع، فالدليل عليه ظاهر من بعض الوجوه المذكورة، والماهيَّة لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة؛ لأنها لو استلزمت الوحدة، لم تكن الماهيَّة إذا وجدت في ضمن تلك الأشخاص تلك الماهيَّة؛ لانتفاء لازمها، وهي الوحدة، وتعيُّن ذلك يدلُّ على أنَّها لا تستلزم الكثرة، وهذا معنى قولهم: «الماهيَّة ليست واحدةً، ولا كثيرةً، ولا عامَّةً، ولا خاصَّةً».

وإذا ثبت ذلك، فنقول: «اللفظ الدالُّ على الماهية لا دلالة له على الوحدة والكثرة؛ فلا دلالة له على أشخاص الماهيَّة أصلاً»، أو نقول (٢): «لو استلزمت الوحدة، لما وجدت الماهيَّة الكثيرة الأشخاص [١٧٩/ب]، ولو استلزمت الكثرة، لما وجدت [الماهيَّة] (٣)، التي نوعها في شخصها؛ وكُلُّ واحدٍ منهما باطلٌ؛ لوجود كُلِّ واحدٍ من النوعين؛ دلَّ ذلك على أنَّ الماهيَّة لا تستلزم شيئاً منهما؛ فالدالُّ عليها لا دلالة له على الأشخاص أصلاً؛ وهو المطلوب».

ونقل المصنِّف عن ابن جنِّي أنه قال: «ضربت عمرا» مجاز من جهةٍ أخرى؛ لأنك إنَّما ضربت بعضه لا كلَّه، أي: بعض عمروٍ لا كلَّ عمرو؛ وإذا احتاط الإنسان، واحترز عن المجاز، قال: «ضربت رأسه»، وهذا أيضا قد يكون مجازا؛ لأنَّ الرأس عبارةٌ عن جميعه، وهو إنَّما ضرب جانبا من جوانب رأسه فقط، فإذا قال: «ضربت رأسه»؛ فقد أطلق اسم الكل، وأراد به البعض؛ وذلك مجازٌ.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: واعترض أبو محمد بن متويه؛ فقال: «المتألِّم بالضرب [جملة] (٤) عمرو لا جزؤه أو عضوه».

قال المصنِّف - رحمهُ الله تعالى -: هذا الاعتراض ساقط عن ابن جنِّي؛ لأنه إنَّما ألزم المجاز في لفظ الضرب لا في لفظ التألُّم، فالضَّرب عبارةٌ عن إمساس جسم حيوان

---

(١) سقط في «ز، ب».

(٢) في «ز»، «ب»: ونقول.

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «جـ».

بِعنفٍ، والإمساس: حكمٌ يرجع إلى الأعضاء لا إلى الجملة بالاتفاق، وأمَّا التألم: فهو أثرُ ذلك الإمساس. فما ذكره ابن متويه المتكلم من الاعتراض على كلام ابن جنى ساقطٌ لا محالة لا توجيه له أصلاً. وأمَّا أنَّ النفس هى المدركة لسائر المحسوسات فقط، والحواس تحمل المحسوسات، وتعرضها على النفس، مع أنَّها لاَ إدراك لها أصلاً، والحواسُّ أيضا تدرك المحسوسات وتوصِّلُهَا إلى النفس -: فهذا مما اختلف فيه العقلاء، وهو أمرٌ خارج عما نحن فيه، لا يمكن تصحيح اعتراض «ابن متويه» على «ابن جنى» باختيار أحد المذهبين أصلاً.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: ههنا(١) وجوهٌ أخر من المجازات السائغة: فإنَّ القائل إذا قال: «ضربت زيداً»، فَـ«زَيْدٌ» ليس هو عبارة عن جملة بنيته المشاهدة المحسوسة؛ فإنَّ «زيدا» عبارة عن الأجزاء الموجودة حال حدوثه إلى آخر فنائه.

والدليل على ذلك: هو أَنَّ زيدًا لو كان عبارةً عن الجملة المشاهدة فى كُلِّ وقت، وتلك الأجزاء تقلُّ مرة، وتكثر أخرى -: يلزمُ ألا يكون زيدٌ الصغيرُ، هو زيدٌ ذلك الشخص إذا صار شابا، وإذا صار شيخا لا يكون هو ذاك الشخص بعينه؛ واللازم باطلٌ؛ دلَّ ذلك على أنَّ زيدا هو عبارةٌ عن تلك الأجزاء الموجودة من أوَّل عمره إلى آخره. مع الشخص العارض له.

وإذا كان كذلك: فإذا قلنا: «ضرب عمرو زيدا» - كان الكلام مجازا؛ لأَنَّ الضرب عبارة عن الإمساس المذكور، ولا يحصل الإمساس المذكور لتلك الأصليَّة؛ فيكون الكلام مجازا من هذا الوجهِ، ولأنَّك إذا قلت: «رأيت زيدا» فَمَا رأيت إلاَّ لونه وسطحه، وليس زيد عبارة عن لونه(٢) وسطحه، بل هو [١٨٠/أ] عبارة عن الأجزاء الباقية من أوَّل عمره إلى حين فنائه، مع الأعراض القائمة به، مع أنَّ شيئا منها غير مرئى(٣)؛ فكان الكلام مجازا من هذا الوجه أيضا.

واعلم: أنَّ هذا مجازٌ فى التركيب؛ وذلك لأنَّ لفظ: «ضربت» و«رأيت» وما يجرى مجراه - قد استعمل فى موضوعه الأصليِّ؛ فيكون حقيقةً لا مجازا، وأمَّا لَفظُ «زَيْد» فَهُوَ من الأعلام، وقد بينا: أنَّه لا مجاز فيها.

لا يقال: «ادَّعى المصنِّف فى أول المسألة: أنَّ المجاز غير غالب على اللغات، ولم يذكر

---

(١) فى «حـ»: فها هنا.

(٢) فى «حـ»: كونه.

(٣) فى «حـ»: غير مروى.

عليه حجَّةً، بل (١) ذكر بعد ذلك ما يقوِّى حجة الخصم؛ لأنه نبَّه على أنواع غريبةٍ من المجاز، ولأنَّ ما ذكره من المجاز فى: «ضربت زيدا» و«رأيت عمرا» غير لازم؛ وذلك لأنَّ كون اللفظ حقيقةً إنَّما هو لأجل استعماله فيما صار موضوعا له: إمَّا من واضعٍ [واحدٍ] (٢) فى الأصل مع إعلامه، وإمَّا بكثرة استعمال أهل اللُّغة؛ كما تقرر ذلك فى حدِّ الحقيقة.

وقولنا: «ضربت زيدا أو عمرا»(٣) موضوعٌ بتركيبه، ومستعملٌ بين أهل اللغة استعمالاً يمهِّد وضعه بإزاء ما استعمل فيه، وهذا الوضع إنَّما يكون لما يمكن وقوعه؛ وذلك لأنَّهم إذا استعملوه فى الدلالة على وقوعه، فهذا الوضع يستدعى إنكار وقوع المسمَّى، والذى يمكن أن يُضرب من زيدٍ أو يُرى، هو ما يتعلق بظاهر بشرته، فمسمَّى: «ضرب زيدٍ»، هو إمساس جسم ظاهرٍ بشرته بعنف، وكذلك مسمَّى: «رأيته» هو إدراك البصر لسطحه، ولونه(٤)، وحجم بنيته، سواء كان زيدٌ ذلك فى الحقيقة، أو هو عبارة عن(٥) غيره، من جوهرٍ مفارق، أو آخر جسمانية كامنة. وإذا كان كذلك، كان هذا الاستعمال بطريق الحقيقة، لا بطريق المجاز.

ثم نقول: هب أنَّ هذا مجازٌ؛ ولكن لا نسلِّم أنه فى التركيب، ولم لا يجوز أن يكون فى اللَّفظ المفرد، وهو زيدٌ أو عمرو؟!

فإنَّه أطلق لفظ «زيدٍ» لا على حقيقة (٦) «زيدٍ؛ بل على شىء يتعلق به؛ وهو ظاهر بنيته وسطح بشرته، وذلك استعمال اللفظ (٧) فى غير ما وضع له؛ لعلاقة بينهما، وقوله: «لا يدخل المجاز فى الأعلام» فقد بينَّا ما فيه؛ وأيضا: «فَلَمَّا منع ذلك بناء على ما زعم أن حصول العلاقة يمتنع فى الأعلام، وما نحن فيه أقوى، مبطل لذلك؛ فإنَّ جميع ما يشتمل عليه متعلِّق بمعنى «زيد» الذى هو اسم علمٍ»؛ لأنا نقول: المقصود بيانه فى هذه المسألة الردُّ على ابن جنى فى دعواه: أنَّ المجاز غالبٌ على اللغات، والمقصود من الرد بيان فساد دليله، وقد بين ذلك؛ فقد وفَّى بما لأجله عقدت المسألة.

---

(١) فى «جـ»: قبل.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «جـ»: وعمرا.

(٤) فى «جـ»: كونه.

(٥) فى «جـ»: من.

(٦) فى «ز»، «ب»: الحقيقة.

(٧) فى «جـ»: للفظ.

أمَّا قوله: «بل ذكر ما يقوِّى حجَّته؛ لأنَّه أبدى وجوها أخر من المجازات» قلنا: الذى ادَّعاه ابن جنى: أنَّ المجاز المفرد غالبٌ على اللغات؛ وهذا ظاهرٌ من كلامه؛ وَرُدَّ عليه ببيان فساد دليله، ثم نبَّه على أنواعٍ أخر من المجازات عائدة إلى المجاز فى التركيب، ووقوع [١٨٠/ب] المجاز فى التركيب لا يقوِّى حُجَّة من يدَّعى غلبة المجاز [١] فى الإفراد. وأمَّا ما ذكره من أنَّ: «لفظ زيد أو عمرو موضوع للدلالة على ما يمكن وقوعه... إلى آخره» فهو مسلَّم؛ وذلك لأنَّه يقتضى أنَّه لا مجاز فى مفردات هذا اللفظ، والمصنِّف معترفٌ بذلك، وإنَّما يدَّعى المصنِّف المجاز فى التركيب.

أمَّا قوله: «لا نسلِّم أنَّه مجاز فى التركيب؛ بل هو مجازٌ فى لفظ زيد وعمرو، وقوله: «لا مجاز فى الأعلام» فقد بينَّا ما فيه... إلى آخره»:

فالجواب عنه: أنَّا بينَّا أن المجاز لا يدخل فى أسماء الأعلام، والمراد بالمجاز: إمَّا المجاز اللغوىُّ أو العرفىُّ، ونقول: الدليل على أنَّ الأعلام لم يضعها واضع اللغة، ولا نقل العرف، بل وضعها شخصٌ معيَّنٌ.

وإذا ثبت ذلك، فلا يدخل فيها المجاز اللُّغوى ولا العرفىُّ؛ لأنَّ المجاز اللغوىَّ والعرفىَّ يستدعى سبق وَضع اللفظ بإزاء معنى من المعانى من واضع اللغة، أو من أهل العرف؛ وذلك لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له؛ لعلاقةٍ بينه وبين الموضوع له»؛ فقد تحقَّق: أنَّ المجاز يستدعى سبق الوضع، و لم يتحقق فى الأعلام إلاَّ وضع شخصٍ لفظا بإزاء شخصٍ، وليس ذلك الشخص هو واضع اللغةِ، ولا أهل العرف، فمن استعمل ذلك العلَم فى الشَّخص المعيَّن، لا يكون استعماله فيه بطريق كونه حقيقةً لغويةً؛ لانتفاء الوضع اللُّغوىِّ، ولا بطريق كونه مجازا لغويا؛ لأنَّ المجاز اللغوىَّ: «هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضعه واضع اللغة[٢]؛ لعلاقةٍ بينهما»، ولا علاقة بين المسمَّيات أعلاما، وبين الحقائق اللغوية، ولهذا لو سمى ولد بـ «أسود» لسواد لونه - لا يكون استعمال لفظ «الأسود» حقيقةً لغويةً، ولا مجازا لُغويا: أمَّا أنَّه ليس بحقيقةٍ لغويةٍ: فذلك[٣] لأنَّ الواضع إنَّما وضع لفظ «الأسود» بإزاء من قام به السواد، وما قام به السواد، أمَّا بإزاء هذا الشَّخص فلا. وأمَّا أنَّه ليس بمجازٍ لغوىٍّ: وذلك لاستدعاء المجاز اللُّغوىِّ العلاقة، ولا علاقة ههنا سوى السواد، وهو ليس بعلاقةٍ؛ وذلك لأنه لو تبدَّل

---

(١) فى «ب»، «ز»: من يدعى فيه المجاز.

(٢) فى «ز»: فى اللغة.

(٣) فى «جـ»: وذلك.

لونه للبياض، يبقى لفظ «الأسود» علما له؛ فلا علاقة مع تحقُّق[١] العلميَّة. فثبت: أنَّ الأعلام لا تدخل فيها الحقيقة، و[لا] يدخلها المجاز اللُّغويان أو العُرفيان، وقد سبق منَّا بيان هذا؛ [وهذا] طلبا لتأكيد هذا المَعنى في النفس، وقصدًا لتفهيم المراد بقول الأئمة: «الأعلام لا تدخلها الحقيقة و[لا] المجاز»، فإنَّ [هناك] من يفسر[٢] دخول المجاز بتفسيرٍ[٣] آخر غير ما لخصناه، ويورده إشكالاً على كلام «المصنف»، وهو غير واردٍ.

أمَّا قوله: «زعم المصنِّف أنَّه يمتنع حصول العلاقة في الأعلام، وما نحن فيه أقوى[٤]، مبطلٌ لذلك؛ فإنَّ جميع ما تشتمل عليه البنية[٥] متعلقٌ بمعنى «زيدٍ» الذي هو اسم علم»:

قلنا: هذا مندفع؛ لأنا بينَّا أنَّ المراد بقولنا: «لا مجاز في الأعلام» هو المجاز اللغويُّ [١٨١/أ] أو العرفيُّ؛ وهما منتفيان ههنا جزما ضرورة؛ على ما قررناه. وإن قال: «هذا مجازٌ باعتبار وضع هذا الواضع، وهو الشَّخص المعين»:

قلنا: إذا اعتبرنا وضع هذا الشخص المعين لفظ «زيد» بإزاء ولده، فنحن إذا استعملناه فيه، لم يكن ذلك مجازا باعتبار هذا الوضع جزما. فإن قلت: «فيكون حقيقةً باعتبار هذا الوضع»: قلنا: إن أطلق عليه: أنه حقيقة باعتبار هذا الوضع، فهو اصطلاحٌ خاصٌّ، ولا مشاحَّة في الاصطلاحات أصلاً.

تنبيه: اعلم: أنَّ مراد المصنِّف بقوله: «هذا مجازٌ في التركيب»: أنَّ قول القائل: «ضربت زيدا، ورأيت عمرا» - يقتضي إسناد الرؤية والضرب إلى زيدٍ، الذي هو عبارة عن الأجزاء الأصلية الموجودة من أول عمره إلى يوم فنائه، وهو في الحقيقة ليس كذلك: أما الضَّرب: فلأنَّه ما صادف إلاَّ بعض [الأجزاء] الأصلية. وأمَّا الرؤية: فلأنَّها ما صادفت إلاَّ لونه وشكله. ولا معنى للمجاز في الإسناد إلاَّ ذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ: فِي أَنَّ الْمَجَازَ عَلَى خِلافِ الأَصْلِ؛ والَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ، إذَا تَجَرَّدَ: فَإِمَّا أَنْ يُحْمَلَ عَلَى حَقِيقَتِهِ، أَوْ عَلَى مَجَازِهِ، أَوْ عَلَيْهِمَا، أَوْ لا عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ وَالثَّلاثَةُ الأَخِيرَةُ بَاطِلَةٌ، فَتَعَيَّنَ الأَوَّلُ:

---

(١) في «ز»، «ب»: تحقيق.

(٢) في «جـ»: تفسير.

(٣) في «جـ»: تفسير.

(٤) في «ز»، «ب»: القوى.

(٥) في «ز»، «ب»: البينه.

وإنما قُلْنَا: «إنَّهُ لا يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَى مَجَازِهِ»؛ لأَنَّ شَرْطَ الْحَمْلِ عَلَى المَجَازِ حُصُولُ الْقَرِينَةِ؛ فَإِنَّ الْوَاضِعَ، لَوْ أَمَرَ بِحَمْلِ اللَّفْظِ عِنْدَ تَجَرُّدِهِ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى: لَكَانَ حَقِيقَةً فِيهِ؛ إِذْ لاَ مَعْنَى لِلْحَقِيقَةِ إلاَّ ذَلِكَ. وَأَمَّا أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ حَمْلُهُ عَلَيهِمَا مَعًا فظَاهِرٌ؛ لأَنَّ الْوَاضِعَ لَوْ قَالَ: «احْمِلُوهُ وَحْدَهُ عَلَيْهِمَا مَعًا» كَانَ اللَّفْظُ حَقِيقَةً فِي ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ، وَلَوْ قَالَ: «احْمِلُوهُ إِمَّا عَلَى هَذَا، أَوْ عَلَى ذَاكَ» كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا.

وَأَمَّا أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَلْبَتَّةَ فَلأَنَّهُ؛ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ اللَّفْظُ حَالَ تَجَرُّدِهِ مِنَ الْمُهْمَلاتِ، لاَ مِنَ الْمُسْتَعْمَلاتِ. وَإِذَا بَطَلَتْ هَذِهِ الأَقْسَامُ الثَّلاثَةُ تَعَيَّنَ القِسْمُ الأَوَّلُ؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

وثَانِيهَا: أَنَّ المَجَازَ لاَ يَتَحَقَّقُ إلاَّ عِنْدَ نَقْلِ اللَّفْظِ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ؛ لِعَلاقَةٍ بَيْنَهُمَا؛ وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي أُمُورا ثَلاثَةً وَضْعَهُ لِلأَصْلِ، ثُمَّ نَقْلَهُ إِلَى الْفَرْعِ، ثُمَّ عِلَّةً لِلنَّقْلِ. وَأَمَّا الْحَقِيقَةُ فَإِنَّهُ يَكْفِي فِيهَا أَمْرٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ: وَضْعُهُ لِلأَصْلِ. وَمِنَ الْمَعْلُومِ: أَنَّ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، أَغْلَبُ وُجُودًا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ، مَعَ شَيْئَيْنِ آخَرَيْنِ مَعَهُ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ وَاضِعَ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى، إِنَّمَا يَضَعُهُ لَهُ؛ لِيَكْتَفِيَ بِهِ فِي الدَّلالَةِ عَلَيْهِ، وَلِيُسْتَعْمَلَ فِيهِ؛ فَكَأَنَّهُ قَالَ: إِذَا سَمِعْتُمُونِي أَتَكَلَّمُ بِهَذَا الْكَلامِ فَاعْلَمُوا أَنِّي أَعْنِي [بِهِ] هَذَا المَعْنَى، وَإِذَا تَكَلَّمَ بِهِ مُتَكَلِّمٌ بِلُغَتِي فَلْيَعْنِ بِهِ هَذَا. فَكُلُّ مَنْ تَكَلَّمَ بِلُغَتِهِ يَجِبُ أَنْ يَعْنِيَ بِهِ ذَلِكَ المَعْنَى؛ وَلِهَذَا يَسْبِقُ إِلَى أَذْهَانِ السَّامِعِينَ ذَلِكَ المَعْنَى، دُونَ مَا هُوَ مَجَازٌ فِيهِ. وَلَوْ قَالَ لَنَا مِثْلَ ذَلِكَ فِي المَجَازِ لَكَانَ حَقِيقَةً، وَلَمْ يَكُنْ مَجَازًا.

وَرَابِعُهَا: إِجْمَاعُ الْكُلِّ عَلَى أَنَّ الأَصْلَ فِي الْكَلامِ الحَقِيقَةُ، وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - أَنَّهُ قَالَ: «مَا كُنْتُ أَعْرِفُ مَعْنَى «الْفَاطِرِ»، حَتَّى اخْتَصَمَ إِلَيَّ شَخْصَانِ فِي بِئْرٍ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: «فَطَرَهَا أَبِي» أَيْ: اخْتَرَعَهَا». وَقَالَ الأَصْمَعِيُّ: «مَا كُنْتُ أَعْرِفُ الدِّهَاقَ، حَتَّى سَمِعْتُ جَارِيَةً بَدَوِيَّةً تَقُولُ: «اسْقِنِي دِهَاقًا»، أَيْ: مَلآنَ». فَهَهُنَا: اسْتَدَلُّوا بالاسْتِعْمَالِ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ فَلَوْلاَ أَنَّهُمْ عَرَفُوا أَنَّ الأَصْلَ فِي الْكَلامِ الحَقِيقَةُ وَإِلاَّ لَمَا جَازَ لَهُمْ ذَلِكَ.

وَخَامِسُهَا: لَوْ لَمْ يَكُنِ الأَصْلُ فِي [الْكَلاَمِ] الْحَقِيقَةَ لَكَانَ الأَصْلُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ المَجَازُ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ بِإِجْمَاعِ الأُمَّةِ،، أَوْ لاَ يَكُونَ وَاحِدا مِنْهُمَا أَصْلاً؛ فَحِينَئِذٍ: يَتَرَدَّدُ كُلُّ كَلاَمِ الشَّارِعِ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، فَيَصِيرُ الْكُلُّ مُجْمَلاً؛ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالإِجْمَاعِ.

وَيَلْزَمُ أَنْ يَصِيرَ كُلُّ مَا يُتَكَلَّمُ بِهِ فِي الْعُرْفِ مُجْمَلاً؛ لِتَرَدُّدِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ بَيْنَ حَقَائِقِهَا وَمَجَازَاتِهَا؛ وَلَوْ كَانَ الْكُلُّ مُجْمَلاً لَمَا فَهِمْنَا الْمُرَادَ فِي شَيْءٍ مِنَ الأَلْفَاظِ، إِلاَّ بَعْدَ الاسْتِفْسَارِ، وَطَلَبِ تَعْيِينِ الْمُرَادِ؛ وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلاً عَلِمْنَا أَنَّ الأَصْلَ فِي الْكَلامِ الْحَقِيقَةُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابدَّ من تقديم بحثين: الأول: أنَّ الأئمة - رحمهم الله تعالى - يقولون تارةً: «الأصل فى الكلام هو الحقيقة»، ويقولون أخرى: «الأصل عدم المجاز، والمجاز على[1] خلاف الأصل» - وقولنا: «الأصل فى الكلام هو الحقيقة»، مع قولنا: «المجاز خلافُ الأصل» - مفهومان متغايران، ولكنهما متلازمان، وأما قولنا: «الأصل عدم المجاز» فمعناه: الدلالة على [عدم] حمل اللفظ على المعنى المجازى: فتارةً: يكون المدَّعى ذلك؛ فنقتصر عليه لحصول المقصود. وتارة: يكون المقصود وجوبَ الحمل على الحقيقة، فيقال: هو غير محمولٍ على المجاز؛ لكون الأصل عدم المجاز؛ فيحمل على الحقيقة؛ ضرورة أنَّ اللفظ واجب الحمل: إمَّا على الحقيقة، أو على المجاز.

الثانى: أنَّ قولنا: «الأصل فى الكلام هو الحقيقة» مركبٌ، والمركب لا يُعلم إلاَّ إذا علمت مفرداته، فنقول: يُطلق الأصل، ويراد به أحد أمورٍ ثلاثةٍ:

الأول: الدليل. الثانى: الغالب. الثالث: الرّاجح[2].

وأمَّا الكلام: فقد سبق بيانه، وأمَّا الحقيقةُ، فلها مفهومان:

أحدهما: المفهوم المصطلح عليه فى صناعة «أصول الفقه»، وقد مرَّ تحقيقه.

الثانى: المفهوم المصطلح عليه فى صناعة «الجدل»، وهو المسمى بـ«علم الخلاف» فى اصطلاح المتأخرين.

فنقول: الحقيقة بمقتضى اصطلاحهم تُطلق على: «اللَّفظ المستعمل فيما وُضعَ له»، وتقابل الاستعمال بطريق المجاز. وتُستعمل - أيضا - ههنا لفظة «الإطلاق»، ويقال: «الأصل فى الإطلاق الحقيقة» ويراد به مرةً: التجريد عن القرينة، وأخرى: الاستعمالُ.

وإذا اتضحت هذه الأبحاث، فنقول: الأصل عدم المجاز، والمجاز على خلاف الأصل، والأصل فى الكلام هو الحقيقة. والدعوى: أنَّ اللفظ الموضوع للمعنى إذا تجرَّد عن القرينة الصارفة له عن موضوعه يجب [١٨١/ب] حمله على ما وضع له؛ وذلك لوجوهٍ:

---

(١) فى «ز»، «ب»: عين.

(٢) فى «ز»، «ب»: الراج.

الأول: هو أنه إذا تجرَّد عن القرينة: فإمَّا أن يحمل على حقيقته فقط، أو على مجازه فقط، أو على أحدهما، لا على التعيين، أو عليهما، أو لا يحمل على شيءٍ من الأقسام؛ الحصر ضرورى؛ وذلك لأنَّه إذا تجرَّد عن القرينة: فإمَّا أن يُحمل على الحقيقةِ على التعيين أوْ لاَ، فإن حُمل على الحقيقة على التعيين: فهو الأول، وإن لم يحمل على الحقيقة على التعيين، فإما أن يحمل على المجاز على التعيين، أوْ لاَ: فإن حمل على المجاز: فهو القسم الثَّانى، وإن لم يحمل على المجاز على التعيين: فإمَّا أن يحمل على أحدهما لا بعينه أوْ لاَ: فإنْ كان الأوَّل، لزم القسم الثالث، وإنْ لمْ يحمل على أحدهما لا بعينه: فإمَّا أن يحمل عليهما معا، أو لا: فإن حمل عليهما، لزم القسم الرابع، وإن لم يحمل عليهما، لزم القسم الخامس. والأربعة باطلةٌ؛ فتعيَّن الأول:

أمَّا بطلان القسم الأوَّل من الأربعة: وذلك لأنَّه لو حمل اللفظ المجرد عن القرينة على المجاز، لصار المجاز حقيقةً؛ إذ لا معنى للحقيقة إلاَّ ما يحمل عليه اللفظ المجرد عن القرينة. وأمَّا بطلان القسم الثَّانى منها: وذلك لأنَّه لو حمِل اللَّفظ المجَرَّد عن القرينة على أحدهما لا بعينه، كان اللَّفظ من الألفاظ المشتركة؛ واللازم باطلٌ.

وأمَّا بطلان القسم الثالث منها: وذلك لأنه لو حُمل اللفظ على المجموع إذا تجرَّد عن القرينة كان اللفظ موضوعا للمجموع (١)؛ والمفروض خلافهُ.

وأمَّا بطلان القسم الرَّابع منها: [وذلك لأنه لو لم يحمل اللفظ على شيء]، لصار اللفظ من المهملات؛ والمفروض خلافه. وإذا بطلت الأقسام الأربعة، تعيَّن الأوَّلُ؛ ضرورة انحصار الأقسام فى الخمسة.

فإن قيل: «لا نسلِّم أنَّهُ إذا حُمِل اللفظ على أحدهما لا بعينه، كان اللَّفظ من الألفاظ المشتركة؛ وهذا لأنَّ المشترك ليس هو الذى يُحمل على أحد مفهوميه من غير قرينةٍ، بل المشترك: «هو [اللَّفظ] (٢) الذى لا يحمل على أحد معنييه إلاَّ بقرينةٍ».

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلِّم أنَّه إذا لم يُحمل اللفظ على شىء منهما، كان اللَّفظ من المهملات؛ وهذا لأنَّ المهمل: «هو اللفظ الذى لم يوضع لمعيَّنٍ»، وكلامنا فى اللفظ الموضوع للمعيَّن»:

قُلنا: من خواصِّ اللفظ المشترك: أنَّه لا يُحمل على أحد معنييه على التعيين إلاَّ بقرينةٍ، وإن تجرَّد عن القرينة، فاللفظ محمولٌ على أحدهما، ولهذا يتطرق الإجمال إلى المشترك؛

(١) فى «جـ»: الموضوع.

(٢) سقط فى «جـ».

فإذن حَمْلُ اللَّفظ على أحد المعنيين - لا بعينه - عند عدم القرينة؛ من خواص اللفظ المشترك، وهذه الخاصَّة قد وُجدت ههنا، ويلزم من ذلك: كون اللفظ من الألفاظ المشتركة؛ والمفروض خلافه.

وأمَّا الجواب، عن الثَّانى: أنَّا نعنى بالمهمل ههنا: «اللفظ الذى لا يُحمل على معنًى من المعانى»؛ فاندفع ما ذكره [١٨٢/أ].

الوجه الثانى - من الوجوه الدَّالة على أنَّ المجاز خلاف الأصل -: أنَّ المجاز يتوقف على وضع اللَّفظ بإزاءِ معنى، وهو المسمَّى بالأصلِ، ثمَّ نقله إلى معنى ثان سمَّاه المصنِّف ههنا بالفرع، ثم يتوقف على علَّة النقل، وهى: العلاقة، والحقيقة توقَّفت على أمرٍ واحدٍ من تلك الأمور التى توقف عليه المجاز، وهو: الوضع للمعنى لا غير، والمجاز توقَّف عليه وعلى غيره، ومن المعلوم: أنَّ الموقوف على أمورٍ كثيرةٍ أندر وجودا من الموقوف على أمرٍ واحدٍ من تلك الأمور؛ ضرورة أنَّ الموقوف على أمورٍ كثيرةٍ ينعدم بانعدام كلِّ واحدٍ من تلك الأمور، والموقوف على أمر واحد منها ينعدم بطريقٍ واحدٍ، وكلُّ ما كان طرق عدمه أكثر، كان عدمه أكثر؛ فعدم المجاز أكثرُ من عدم الحقيقة.

لا يُقالُ: «كون اللَّفظِ مجازا فى معنى معين، أنَّه بحيث لو استُعمل فيه كان مجازا - لا يتوقف أيضا إلاَّ على الوَضْع؛ لأنَّ الواضع إذا وضع لفظا بإزاء معنى - فلا شك أنَّ هذا المعنى الذى هو مسمَّى اللفظ له علاقة مَّا مع معين آخر من العلائق المجوِّزة لاستعمال اللفظ فيه؛ لأنَّ معنى مَّا لا يخلو عن مثل هذه العلاقة، فبعد الوضع: كان اللفظ بحالة[١] - أو بحيث - لو استُعمل فى مسمَّاه المنصوص من جهة الواضع، كان حقيقةً، ولو استُعمل فى معنىً آخرَ بينهما علاقةٌ، كان مجازا؛ فإذن: لا فرق بين الحقيقة والمجاز فيما ذكره»: لأنَّا نقول: هذا مندفع بتفسير المجاز؛ وذلك لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقةٍ بينهما»، والذى أبداه من المجاز هو بتفسيرٍ آخر اختاره المعترض، وهو أنَّ المجاز: هو اللَّفظ الصالح [الذى] لا يستعمل فى غير ما وُضِعَ له»؛ فلا يتوجه ما ذكره أصلاً.

ثم نقول: ذلك يتوقف على وضع اللَّفظ بإزاء المعنى، وعلى وجود معنى ثان، وعلى علاقةٍ بينهما، يتبيَّن [٢] ذلك فى كلِّ لفظٍ وُضعَ لمعنى، وقد نجد ألفاظاً [٣] لا يوجد بين

---

(١) فى «ب»: بحاله.

(٢) فى «ز»، «ب»: يبين.

(٣) فى «ز»، «ب»: ألفاظ.

معانيها وبين غيرها مناسبة. وتمام هذا البحث سيأتى فى المسألة التى يذكر فيها: أنَّ الحقيقة لا تستلزم المجاز.

الوجه الثالث - من الوجوه الدَّالة على أن المجاز خلاف الأصل -: وهو أنَّ الحقيقة تستدعى وضع اللفظ بإزاء المعنى؛ لأنَّ الحقيقة: «هى: اللفظ المستعمل فيما وضع له»، والمجاز لا يستدعى ذلك؛ لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعمل فى غير ما وُضع له؛ لعلاقة بينهما»؛ وذلك بشرط كون ذلك المعنى ينقل عن العرب استعمالُ اللفظ فى نوعه على رأى، وغير مشروطٍ به على رأى آخر. وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: الواضع للفظ إنَّما وضع اللفظ لمعنى استعمله فيه، ومعنى استعماله فيه: أنَّه يطلقه مريدا به ذلك المعنى من غير قرينةٍ؛ فكأنَّه قال: «إذا تكلمتُ بهذه اللفظة، فاعلموا أنَّ مُرادى بها هذا المعنى، واكتفوا به فى الدلالة [١٨٢/ب] على ذلك المعنى، فمن تكلَّم بلغتى، فليكتف بها فى الدلالةِ على ذلك المعنى بذلك اللفظ، ولا معنى للحقيقة إلاَّ ذلك.

[لا يقال][(١)]: هذا الوجه مناقض لما شرطه من المجاز من سماع ذلك من أهل اللغة؛ وذلك لابدَّ وأن ينتهى إلى السماع من الواضع»: لأنَّا نقول: هذا مندفع بتغاير تفسير الوضع المشروط فى المجاز لما هو المشروط فى الحقيقة من الوضع؛ وقد سبق بيانه.

الوجه الرابع - من الوجوه الدَّالة على أنَّ الأصل فى الكلام هو الحقيقة -: إجماع الكلِّ على ذلك: والذى يوضح هذا الإجماعَ: كونهم استدلوا بنفس الاستعمال على أنَّه حقيقةٌ. بيان ذلك: ما روى [(٢)] عن ابن عباس أنَّه قال: «ما كنت أعرف معنى «الْفَاطِرِ» حتى اختصم إلىَّ شخصان فى بئر؛ فقال أحدهما: إنِّى فطرتها، أى: اخترعتها» - وقال الأصْمَعِىُّ: «ما كنت أعرف «الدِّهَاق» حتى سمعت جاريةً تقول: اسقنى دهاقا،أى ملآن»[(٣)].

فقد استدل هؤلاء بالاستعمال على أنَّه حقيقة، وأنهم [(٤)] عرفوا كون الأصل فى الكلام هو الحقيقة؛ وإلاَّ لما استقام الاستدلال باستعمال اللفظ فى المعنى على أنه حقيقةٌ فيه. لا يُقالُ: «لعلَّهم عرفوا ذلك بقرينةٍ حالية، أو مقاليةٍ؟!»:

قلنا: كلام ابن عبَّاس والأصْمَعِىِّ صريحٌ فى أنَّهما إنَّما عرفا معنى اللَّفظ بمجرد

---

(١) فى «ز»، «ب»: يقال.

(٢) فى «ز»: بما روى.

(٣) ينظر لسان العرب (٢ / ١٤٤٢).

(٤) فى «ب»: ولو أنهم.

الاستعمال؛ وذلك دليلٌ على أنَّ مجرد الاستعمال، أفاد حل وضع اللفظ بإزاء المعنى؛ وذلك هو المطلوب.

الوجهُ الخامس - من الوجوه الدَّالة على أنَّ الأصل فى الكلام هو الحقيقة -: وذلك لأنَّه لو لم يكن الأصل فى الكلام هو الحقيقة، يلزم أحد الأمرين[1]: وهو أن يكون الأصل هو المجاز، أو لا يكون الأصل واحدًا من الأمرين؛ وكلٌّ واحدٍ منهما باطلٌ؛ ويلزم من هذا كون الأصل فى الكلام هو الحقيقة.

بيان الملازمة: هو أنَّه لو لم يكن الأصل فى الكلام هو الحقيقة: فإمَّا أن يكون الأصلُ فى الكلام المجاز أو لا على ذلك التقدير: فإن كان الأوَّل، لزم الأول، وإن كان الثانى، لزم الأمر الثَّانى. وأمَّا بيان انتفاء كل واحد منهما: أمَّا انتفاء الأول: فبإجماع الأمَّة على أنَّه ليس الأصل فى الكلام [هو المجاز][2]. وأمَّا انتفاءُ الثَّانى: فلأنَّه إذا لم يكن الأصل واحدا من الأمرين، يلزم تطرق الاحتمال إلى كلام الشارع، وإلى سائر الألفاظ الصادرة من النَّاس فى استعمالاتهم؛ فلا[3] يفهم معنى من المعانى على التعيين إلاَّ بعد الاستفسار؛ واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَرْعٌ:

إِذَا دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَ الحَقِيقَةِ المَرْجُوحَةِ، وَالْمَجَازِ الرَّاجِحِ، فَأَيُّهُمَا أَوْلَى؟ فَعِنْدَ أَبِى حَنِيفَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): الْحَقِيقَةُ المَرْجُوحَةُ أَوْلَى. وَعِنْدَ أَبِى يُوسُفَ (رَحِمَهُ اللَّهُ): المَجَازُ الرَّاجِحُ أَوْلَى.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: يَحْصُلُ التَّعَارُضُ؛ لأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا رَاجِحٌ عَلَى الآخَرِ مِنْ وَجْهٍ، وَمَرْجُوحٌ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ؛ فَيَحْصُلُ التَّعَارُضُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ من الناس [١٨٣/أ] من قال: المسألة مفروضةٌ فيما إذا ترجَّح المجاز إلى حدٍّ يساوى[4] الحقيقة فى التبادر إلى الذهن، ولم ينته إلى حدِّ الرجحان على الحقيقة، والمراد بالحقيقة: المساوية للمجاز. ومنهم من قال: صورة المسألة: ما يشعر به ظاهر اللفظ، وهى: أن يترجَّح المجاز على الحقيقة، بمعنى:

---

(١) فى «ب»: أمرين.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «جـ»: ولا.

(٤) فى «جـ»: ساوى.

التبادر إلى الذهن، وتصير الحقيقة مرجوحةً، بمعنى عدم التبادر إلى الذهن.

وقال بعضهم: «إن عُنى [(١)] بالمرجوحة: أنَّ المعنى لا يخطر بالبال عند سماع اللَّفظ إلا نادرا؛ كلفظ «الراوية» بالقياس إلى الجمَل، بل يبتدر[(٢)] الفهم إلى معنى آخر - ففى مثل هذه الصورة: صار المعنى الثَّانى حقيقةً، والأوَّل قد انتسخَ، وهذا مما لا يُنازع فيه. وإن كان المعنى الأوَّل والثَّانى متساويين فى الخطران بالبال عند سَمَاع اللفظ - فهما سيان، وكان اللفظ مشتركا بينهما؛ لا يُحمل [(٣)] على أحدهما إلاَّ بنيَّة أو لقرينةٍ. وإن كان الفهم إلى أحدهما أسرع انتقالاً من الآخر - فأحدهما حقيقةٌ، والآخر مجازٌ.

وجوابُه: تلخيص المدَّعى؛ على ما سيأتى بعد ذلك، إن شاء الله تعالى. أمَّا المُصَنِّفُ فقد ذكر المسألة فى «المعالم»، وجعل مثال المسألة لفظ«الطلاق»، وقال: «هو حقيقةٌ مرجوحةٌ بالنسبة إلى إزالة مطلق القيد، وهو مجازٌ راجحٌ بالنسبة إلى إرادة النكاح».

ومنهم من قال: «مثال المسألة: لفظُ «النكاح»؛ فإنَّه حقيقةٌ فى الوطء لغةً، ومجازٌ فى العقد، إلا أنَّه كثر استعماله - من جهة الشرع - فى العقد إلى حدٍّ ارتفع عن درجة المجاز، ولم يترجَّح على الحقيقة بل ساواها».

وكلام المصنِّف فى «المعالم» يشعر باختيار تساوى الحقيقة والمجاز الراجح عند الإطلاق؛ فإنَّه تصدى لتقريره.

والمختارُ: هو أنَّ صورة المسألة إذا فُرضت فيما إذا ساوى المجازُ الحقيقة، ولم يترجح عليها - فالحق: ما اختاره فى «المعالم»؛ وذلك لأنَّه يبقى اللفظ مجملاً، فلا يُحمل على أحدهما إلاَّ بقرينةٍ أو نيةٍ. ويتعذرُ تقرير المذهبين الآخرين؛ ووجه تعذره ظاهرٌ.

وأمَّا إذا فرضت صورة المسألة فيما إذا ترجَّح المجاز على الحقيقة؛ بحيث تبادر إلى الذهن عند الإطلاق دون الحقيقة؛ كالحقيقة الشرعية، والعُرفية العامَّة أو الخاصَّة بالنسبة إلى اللغوية -: فإن كان ذلك صادرا من الشارع، فلا يُحمل إلاَّ على الحقيقة الشرعية، وإن كان صادراً من أهل العرف العام، فلا يحمل إلا على الحقيقة العرفية العامة، وإن كان صادرا من أهل العُرف الخاص، فلا يُحمل إلاَّ على الحقيقة العرفية الخاصة. أمَّا إذا صدر ممن لا عُرْفَ له ولا قرينة، فهذه محل الخلاف، وفيه ثلاثة أقوالٍ:

---

(١) فى «جـ»: أعنى.

(٢) فى «جـ»: ينتبه.

(٣) فى «ز»: لا يحتمل.

القول الأول - وهو المنسوب إلى أبى حنيفة - رضى الله عنه -: أنَّ الحقيقة المرجوحةَ أوْلى. والقول الثانى - وهو المنسوب إلى أبى يُوسف - رحمه الله تعالى -: أنَّ المجازَ الراجح أوْلى [١٨٣/ب]. القول الثالث - وهو المنسوب إلى قوم -: أنهما متساويان. ولا نختار تساويهما على الإطلاق؛ بل نختار تساويهما فى المجاز الأجنبى مطلقا؛ كالغائط، وفى تعارُض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح الذى هو بعض أفراد الحقيقة، والكلام فى سياق الثبوت، وفى تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح الذى هو بعض أفرادها، والكلام فى سياق النفى. ولا ندَّعى ذلك فى صورة المجاز الراجح الذى هو بعض أفراد الحقيقة، والكلام فى سياق النفى، ولا فى صورة الحقيقة المرجوحة، والكلام فى سياق الثبوت، والمجاز بعض أفراده.

وإذا تلخَّصت صورة النزاع، فنقول: الدليل على المدعى: أنَّه اجتمع فى الحقيقة المرجوحة سببان؛ أحدهما: يقتضى قوتها، والآخر: يقتضى ضعفها:

أمَّا سبب القوة: فكونها حقيقةً؛ وذلك لَمَّا بينا أنَّ الأصل فى الكلام هو الحقيقةُ، فكونها حقيقةً من حيثُ القوة؛ نظرا إليها. وأَمَّا سبب الضعف: فلكونها مرجوحة. فقد اجتمع فيها سببا قوة وضعف؛ نظرًا إلى كلٍّ واحدة من الجهتين. وأمَّا المجاز الراجح: فقد اجتمع فيه [أيضا][1] سببا قوةٍ وضعفٍ:

أما سبب القوة: فالرجحان. وأما سبب الضعف: فكونه مجازا؛ وذلك لأنَّ النظر إلى مجازيته توجب ضعفه. فيتساويان؛ نظرا إلى ما ذكرنا من وجود السببين فى كلٍّ واحدٍ من الجانبين.

فإن قيل: «لا نسلِّم أنَّه اجتمع فى الحقيقة سبب قوةٍ وضعفٍ؛ وإنَّما يكون كذلك أن لو كانت الحقيقة تقتضى ترجُّح[2] الشىء؛ وإنَّما يوجب ترجحه أن لو كانت سابقةً إلى الذهن، ولو سبقت إلى الذهن، لكانت الحقيقةُ راجحةً؛ والمفروض خلافه.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنَّه اجتمع فى المجاز سببا قوةٍ وضعفٍ:

أمَّا قوله: «أنَّ كونه مجازا سبب ضعفِه»: قلنا: لا نسلِّم أنَّ مجازيته تقتضى الضعفَ؛ وإنَّما يكون كذلك أن لو لم يكن راجحا. سلَّمنا أنَّه اجتمع فى كلٍّ واحد منهما سببان؛ ولكن لا نسلِّم أنَّه يلزم من ذلك تساويهما؛ وإنَّما يلزم ذلك أنْ لو تساويا فى إفادة موجبيهما؛ وذلك ممنوع؛ وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن أحدهما أقوى وأرجح فى إفادةِ موجبه من الآخر؛ وذلك ممنوعٌ.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: ترجيح.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنَّ ما ذكرتم يقتضى تساويهما على الإطلاق؛ وإنَّما يكون كذلك أن لو لم يكن رجحان أحدهما على الآخر ثابتا فى بعض صُور تعارضهما؛ وهو ثابتٌ فى بعض صور تعارضهما جزما؛ وذلك إذا كان الكلام فى سياق الثبوت؛ كقول (١) القائل: «فى الدَّار دابَّةٌ»؛ فإنَّه لا يمكن تساويهما فى هذه الصورة، بل هذا الكلام يفيد إثبات الحقيقة المرجُوحة جزما، وهى شىْءٌ ما له دبيبٌ؛ لأنَّه: إن حُمِلَ على الحقيقة المرجُوحة: فظاهرٌ. وإنْ حمل على المجاز الراجح: فذلك [١٨٤/أ] لأنَّه يلزم من ثبوت المجاز الراجح - وهو الحمار أو الفرس - ثبوت الحقيقة المرجوحة؛ ضرورة استلزام المقيدِ المطلقَ الذى هو فى ضمنه. وكذلك: إذا كان الكلام فى سياق النفى؛ كقول القائل: «ليس فى الدَّار دَابَّةٌ»؛ فإنَّه يفيد نفى المجاز الراجح جزما؛ لأنَّه: إن حُمِلَ على نفى المجاز الراجح - وهو الحيوانُ الخاص -: يلزم انتفاؤه. وإن حُمل على نفى الحقيقة المرجوحة: فلأنَّه يلزم من نفى المطلق نفى المقيد.

وبالجملة: فى الصورة الأولى - يثبت: إمَّا الأخصُّ أو الأعمُّ، وأيَّما (٢) كان، يثبت الأعمُّ.

وفى الصورة الثانية - ينتفى: إمَّا الأخصُّ أو الأعمُّ، وأيما كان، يلزمُ انتفاء الأخصِّ بالضرورة.

قلنا: أمَّا المنع الأوَّل: فمندفعٌ؛ لأنَّا إنَّما ندَّعى اجتماع معنيين قوة وضعف فى كلِّ واحدٍ منهما؛ نظرا إلى كلِّ واحدٍ منهما من حيث هو هو، والأمر كذلك؛ وذلك لأنَّ الناظر إذا نظر إلى كونه حقيقةً من حيث هى هى، مع قطع النظر عن غيرها - يلزم ترجحها جزما؛ وكذلك إذا جُرِّدَ النظر إلى المرجوحيَّة؛ وكذلك إذا جرد النظر إلى مجرد مجازيته، أو إلى راجحيَّته.

وأمَّا قولهُ: «إنَّما يلزمُ تساويهما؛ أن لو تساويا فى إفادة موجبيهما».

قلنا: نعم، وهما متساويان فى ذلك؛ نظرا إلى موجبى كلِّ واحدٍ منهما؛ وذلك ظاهرٌ. ومن ادَّعى رجحان أحدهما على الآخر فى إفادة موجبه، فذلك من باب المعارضة، فعليه البيان؛ وهو معارضٌ بالنافى للرجحان؛ وهو الأصل.

أمَّا قوله: «إنَّما يثبت تساويهما؛ أن لو لم يثبت رجحان أحدهما فى بعض الصور جزما، وقد ثبت فى الصورتين المذكورتين»:

---

(١) فى «ز»: لقول.

(٢) فى «جـ»: إنما.

قلنا: نحن لا ندَّعى التساوى عند التعارض مطلقا، وإنَّما ندَّعى التساوى فيما عدا هاتين الصورتين، وقد صرَّحنا بذلك فى أصل الدعوى فى أصل المسألة، وا لله أعلم.

* * *

القسم الثالث
فِى المَبَاحِثِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنفُ - رحمه ا لله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الأُولَى: فِى أَنَّ دَلاَلَةَ اللَّفْظِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى قَدْ تَخْلُو عَنْ كَوْنِهَا حَقِيقَةً وَمَجَازًا:

أَمَّا فِى الأَعْلاَمِ - فَظَاهِرٌ. وَأَمَّا فِى غَيْرِهَا فَالْوَضْعُ الأَوَّلُ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ وَلاَ مَجَازٍ؛ لأَنَّ الْحَقِيقَةَ: اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِى مَوْضُوعِهِ؛ [فَالْحَقِيقَةُ لاَ تَكُونُ حَقِيقَةً إِلاَّ إِذَا كَانَتْ مَسْبُوقَةً بِالْوَضعِ الأَوَّل. وَالمَجَازُ هُوَ: الْمُسْتَعْمَلُ فِى غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الأَصْلِىِّ فَيَكُونُ هُوَ أَيْضًا مَسْبُوقًا بِالْوَضْعِ الأَوَّل.

فَثَبَتَ أَن شَرْطَ كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً، أَوْ مَجَازا حُصُولُ الْوَضْعِ الأَوَّلِ؛ فَالوَضْعُ الأَوَّلُ وَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ حَقِيقَةً وَلاَ مَجَازا.

الشرح: اعلم - وفقك ا لله تعالى - أنَّ اللفظ قد يخلو عن كونه حقيقةً ومجازا؛ صرَّح بذلك «أبو الحسين البصْرىُّ» فى الوضع الأوَّل، وأسماء الأعلام، ونصَّ على ذلك فى «الْمُعْتَمَدِ»(١). وأمَّا فى شرح العمد نصَّ على أنَّ الأعلام ليست حقائق لغويةً أو عرفيةً، ولا مجازاتٍ عرفيةً أو لغويةً.

وقال فى شرح «العمد»: «أنَّ الأسماء التى ليست بألقابٍ لا تخلو عن كونها حقيقةً

---

(١) اعلم أن من أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يدخلان أسماء الألقاب؛ لأن الحقيقة هى ما أفيد بها ما وُضعت له، والمجاز هو ما أفيد به معنى غير ما وُضع له، على ما تقدم. ونعنى بقولنا «ما وُضعت له» وضع أهل اللغة، وكون اللفظ حقيقة ومجازا تبعا لكونها موضوعة لشىء قبل استعمال المستعمل، حتى إن استعملها المستعمل فيما وُضعت له، كانت حقيقة؛ وإن استعملها فى معنى آخر، كانت مجازا. وأسماء الألقاب لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة ولا من الشرع، حتى يكون من اتبعهم فيها فى أصل موضوعهم كان قد استعملها على الحقيقة؛ ومن استعملها فيه على طريق التبع كان متجوزا بها. ينظر: المعتمد (١/٢٧ - ٢٨).

ولا مجازا»، ولم يتعرض للوضع الأول، وهو فى ذلك تابع للقاضى «عبدالجبار»؛ فإنَّه لم يتعرض للوضع الأول، ولم يستثن من الحقيقة والمجاز إلاَّ الأعلام لا غير. وأمَّا «الغَزالىُّ» فقد نقلنا كلامه فى الأعلام، وأنَّه اختار التفصيل (١)، وأمَّا الوضع الأوَّل، فلم يُصرح فيه بشىءٍ [١٨٤/ب]. وصاحب «الإحكام» قال: بأنَّ اللفظ فى الوضع الأول، والأعلام - ليست بحقيقةٍ ولا مجازٍ (٢)، ووافق «ابنُ الْحَاجِبِ» فى الوضع الأول، ولم يتعرض للأعلام(٣). والمراد بقول الأئمة: «العلم ليس بحقيقةٍ ولا مجازٍ» أى: الحقيقة اللغوية أو العُرفية، وكذلك الكلام فى المجاز؛ والدليل على ذلك:

---

(١) واعلم أن كل مجاز فله حقيقة، وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز؛ بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز: الأول: أسماء الأعلام؛ نحو: زيد وعمرو؛ ولأنها أسامٍ وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق فى الصفات، نعم، الموضوع للصفات قد يجعل علما فيكون مجازا؛ كالأسود بن الحارث؛ إذ لا يراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز، أما إذا قال: قرأت المزنى وسيبويه وهو يريد كتابيهما فليس ذلك إلا كقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه: قرأت كتاب المزنى فيكون فى الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للمجاز. الثانى: الأسماء التى لا أعم منها ولا أبعد، كالمعلوم والمجهول، والمدلول والمذكور؛ إذ لا شىء إلا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شىء. ينظر المستصفى ١/٣٤٤ ٣٤٥.

(٢) وتشترك الحقيقة والمجاز فى امتناع اتصاف أسماء الأعلام بهما، كزيد وعمرو؛ وذلك لأنَّ الحقيقة على ما تقدم إنما تكون عند استعمال اللفظ فيما وُضع له أولا، والمجاز فى غير ما وُضع لهُ أولا، وذلك يستدعى كون الاسم الحقيقى والمجازىّ فى وضع اللغة موضوعا لشىء قبل هذا الاستعمال فى وضع اللغة، وأسماءُ الأعلام ليست كذلك؛ فإن مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهلُ اللغة لهُ أولا، ولا فى غيره؛ لأنها لم تكن من وضعهم؛ فلا تكون حقيقة ولا مجازا. وعلى هذا، فالألفاظُ الموضوعةُ أولا فى ابتداء الوضع فى اللغة، لا توصف بكونها حقيقةً ولا مجازا؛ وإلا كانت موضوعةً، ولا مجازا؛ وإلا كانت موضوعةً قبل ذلك الوضع، وهو خلاف الفَرض. وكذلك كلُّ وضع ابتدائى حتى الأسماء المخترَعة ابتداءً لأرباب الحرَف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم، وإنما تصير حقيقةً ومجازا باستعمالها بعد ذلك. وبهذا يُعلم بطلانُ قولِ من قال: إنَّ كلَّ مجاز لهُ حقيقة ولا عكس؛ وذلك لأنَّ غاية المجاز أن يكون مستعملا فى غير ما وُضع له أوَّلا؛ وما وُضع له اللفظُ أوَّلا ليس حقيقةً، ولا مجازا، على ما عُرِفَ وبالنظر إلى ما حقّقناهُ فى معنى الحقيقة والمجاز، يُعلمَ أنَّ تسميةَ اللفظِ المستعمَل فيما وُضع لهُ أوَّلاً حقيقة، وإن كان حقيقةً بالنظر إلى الأمر العرفى، غير أنهُ مجازٌ بالنظر إلى كونهِ منقولا من الوجوب والثبوت الذِى هو مدلول الحقيقة أوَّلا فى اللغة على ما سبق تحقيقهُ. ينظر: الإحكام (١ / ٣٤).

(٣) ينظر: العضد (١ / ١٥٣).

أنَّ من سمّى ولده بـ «زيدٍ» أو بـ «صخر» أو بـ «الأسود»؛ فإنَّ استعماله واستعمال غيره لفظ «زيدٍ» فى ولده المعين - ليس لأنَّ الواضع من أهل اللغة أو من أهل العُرف، وضعه لذلك، فتبع أحدهما؛ فلا يكون حقيقةً لغويةً ولا عرفيةً؛ لأنَّ الحقيقة اللغوية: «هى اللفظة المستعملة فيما وضع له أهل اللُّغة» والحقيقة العرفية: «هى اللفظة المستعملة فيما غلب استعمال العرف فيه»؛ فيكون المستعملُ تابعا لأحد الوضعين: إمَّا اللغوىِّ أو العرفىِّ، فظاهرٌ على التفسير المذكور: أنَّه ليس بحقيقةٍ. وأمَّا أنَّه ليس بمجاز لُغوى ولا عُرفى: وذلك لأنَّ المجاز: «هو اللفظ المستعملُ فى غير ما وُضع له؛ لعلاقةٍ بينه وبين الموضوع له»؛ فيستدعى كونُ اللفظ مجازا سَبْقَ وضع ذلك اللفظ لغةً أو عُرْفا لغيره؛ ليتأتى استعمالُه فى غير ذلك الموضوع[1] بطريق المجاز؛ فإذن: يتوقفُ المجاز [اللغوىُّ][2] والعرفىُّ على سبق وضع ذلك اللفظ لمعنىً آخر لغةً أو عُرفا، وعلى علاقةٍ بين المعنيين، أعنى: الحقيقى أو المجازى قطعا.

أمَّا التوقفُ الأول: فضرورى، وأما التوقف الثانى: فعلى رأى من يشترط العلاقة؛ فيلزم كون المجاز اللغوىِّ والعرفىِّ تبعا لوضع ذلك اللفظ بعينه بإزاء المعنى: إمَّا لغةً أو عرفا؛ وهذه التبعيَّة معدومة فى الأعلام؛ وذلك لأنَّ كُلَّ من استعمل العلم فى الشخص المعيَّن، فإنَّه لا يستعمله بطريق التبعيَّة لواضع ذلك اللفظ بإزاء معنى آخر لغةً أو عرفا. فقد ظهر غاية الظهور: أنَّ الأعلام المستعملة فى مسمياتها الشخصية ليست حقائق ولا مجازاتٍ.

وأمَّا الوضع الأول: فالمراد قول الواضع: «سمَّيْت هذا الشخص بالحائط، أو سمُّوه حائطا»، فلفظة «الحائط» فى حال تلفُّظ الواضع به، أعنى: التلفظ الأوَّل، ليس حقيقةً ولا مجازا: أمَّا أنَّه ليس بحقيقةٍ: لأنَّ الحقيقة: «هى اللفظ المستعمل فيما وُضع له أوَّ لا، والمجاز: «هو اللفظ المستعمل فى غير ما وُضع له لعلاقةٍ أوَّ لا»؛ فإذن كونه حقيقةً أو مجازا يستدعى سبق الوضع للمعنى، ولم يسبق الوضع؛ لأنَّ الكلام فيه؛ فلا يكون حقيقةً ولا مجازا جزما.

فإن قيل: «يقال عند المناظرةِ فى مسألةٍ من النحو: «[هذا] [3] سيبويه يقول كذا، وكذا» يريدون به كتابه؛ فيتجوز بهذا الاسم مع أنَّه لقب فى الكتاب»:

---

(١) فى «جـ»: الوضع.

(٢) سقط فى «ز»، «ب».

(٣) سقط فى «جـ».

قلنا: بل يريدون به «سيبويْه» نفسَه، وإنَّما يحضرون كتابه؛ ليستشهدوا به على أنَّه كان يقول ما ادَّعوه.

فإن قيل: «أليس [1] [يقول] [2] الرجل: «معى [3] المزنى وسيبويه» ويعنى به: كتابيهما؟ فيحذف المضاف؛ فهذا مجازٌ بالحذف والنقصان»:

قلنا: إنَّا لم نمنع أن تستعمل أسماء الألفاظ فيما هى ألقاب له، وفيما لم يجعل ألقابا له، وإنَّما منعنا من وضعها بأنَّها حقيقةٌ أو مجازٌ؛ من حيثُ لم يقع فى استعمالها الواضعون للغة الأصلية أو العرفيَّة؛ فلم يدخل تحت الوصف بالحقيقة أو المجاز، وما سألت عنه لا يقدح فيما قلناه. هذان السؤالان مع الجوابين لأبى الحُسين البَصْرِىِّ، ذكرهُما فى شرح العمد[4]. وإنما نقلنا عنه هذا الكلام؛ ليعلم مراد الأئمة بقولهم: «الأعلامُ لا يدخلُها المجازُ».

واعلم: أنَّه قال «المصنّف» فى هذه المسألة: الحقيقةُ: «هى استعمال اللفظ فيما وُضع له»؛ وليس الأمر كذلك؛ فإنَّ الحقيقة: هى اللفظة المستعملة فيما وُضع له»؛ فكأنَّه تساهل ههنا، والاعتماد على ما سبق من بيان حدَّىِ الحقيقة والمجاز.

قال المصنف: المَسْأَلَةُ الثانِيَةُ: فِى أَنَّ اللفْظَ الْوَاحِدَ، هَلْ يَكُونُ حَقِيقَةً وَمَجَازًا مَعًا؟.
أَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنَيَيْنِ فَلا شَكَّ فِى جَوَازِهِ. وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنًى وَاحِدٍ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَضْعَيْنِ، أَوْ إِلَى وَضْعٍ وَاحِدٍ:

أَمَّا الأَوَّلُ فَجَائِزٌ؛ لأَنَّ لَفْظَ «الدَّابَّةِ» بِالنِّسْبَةِ إِلَى «الْحِمَارِ» حَقِيقَةٌ؛ بِحَسَبِ الْوَضْعِ اللُّغَوِىِّ مَجَازٌ؛ بِحَسَبِ الْوَضْعِ الْعُرْفِىِّ. وَأَمَّا الثَّانِى فَهُوَ مُحَالٌ؛ لامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ النَّفْىِ وَالإِثْبَاتِ فِى جِهَةٍ وَاحِدَةٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أنَّ المقصود فى هذه المسألة: بيان أنَّه كيف يمكن اجتماع الحقيقة والمجاز، وفى أى صورةٍ، وكيف يتعذَّر اجتماعهما؟[5]

---

(١) فى «ز»، «ب»: ليس.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «جـ»: معنى.

(٤) ينظر المعتمد (١ / ٢٧).

(٥) للعلماء مذهبان فى هذه القضية: أولا مذهب المانعين: وهم الأحناف وجمع من الشافعية على=

.. ..

=رأسهم إمام الحرمين الجوينى، والقاضى أبوبكر الباقلانى من المالكية وأبو هاشم الجبائى وعامة المتكلمين وجمهور البلاغيين والمفسرين على أنه لا يجوز استعمال الكلمة الواحدة فى حقيقتها ومجازها من متكلم واحد وسياق واحد. أنظر أصول الشاشى ٤٣، أصول السرخسى ١/١٧٣، الفصول فى الأصول للجصَّاص ١/٤٥، التقرير والتحبير ٢/ ٢٤، المعتمد ١/٣٠٠ -٣٠١، الأحكام للآمدى ٢/٣٥٣، السعد على شرح مختصر ابن الحاجب للعضد ٢/١١٢، الأنبانى على البيانية ٧٤، ٩١، ٩٣، ١١٦، الصبان على شرح السمرقندية للعصام ٣٢، الأمير على شرح السمرقندية للملوى ٣٦، إرشاد الفحول للشوكانى ٢٨، الكشاف ١/٥٩٦، ٣/ ٢٣٧، ٢٦٥ وابن المنير عليه. جهة المنع: غير قليل من المانعين لا ينفون صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة وفى سياق بيانى واحد بحيث يكون المعنيان مناط الصدق والكذب والإثبات والنفى من جهة العقل، بل ينفون هذه الصحة من جهة اللغة فقط لعدم ثبوت هذا الجمع على هذا النحو عن العرب، وقد ذهب العطار إلى أن البيانيين لم يقع منهم القول بالصحة العقلية بل صرحوا بالمنع لغة، وهذا يجرحه تصريح (السعد التفتازانى) بأن الجمع جائز عقلا ممتنع لغةً، وهو بلاغى قبل أن يكون أصوليا وإن أورد قوله هذا فى كتابه التلويح دون أن ينص على أنه قول أحد معين، وما كان السعد ليقول فى علم رأيا. يقول هو بغيره فى علم آخر دون أن يعلق أو ينبه، وممن صرح بالمنع لغةً لا عقلا الغزالى وأبو الحسن البصرى وهو اختيار أكثر المحققين كما يقول العلاء البخارى، وفيهم من يقول بالمنع عقلاً ولغةً. انظر المعتمد ١/٣٠١، الكشف للعلاء البخارى ٢/٤٦، الرهاوى على شرح المنار لابن ملك ٣٨١، تيسير التحرير ٢/٣٨، فواتح الرحموت ١/٢١٦، إرشاد الفحول ٢٨، العطار على شرح المحلى، جمع الجوامع ١/٣٨٩، التلويح ١/١٦٥، المستصفى ٢/٧٥، السعد على شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ١١٢، التقرير والتحبير ٢/٢٤. شرائط المنع: المانعون لا يقولون به إلا إذا تحققت شرائط عدة فى صورة الجمع بعضهم اشترطها جميعا وبعضهم أغفل بعضا منها. أولاً: أن يكون الجمع فى لفظ مفرد، فإن كان غير مفرد جاز لتضمين غير المفرد متعددا يكون أحد أفراده للحقيقة وغيره للمجاز، وقد ثبت قولهم: الكلم أحد اللسانين، والخال أحد الأبوين، ويراد بأحد اللسانين الجارحة والآخر الكلم، ويراد بأحد الأبوين الوالد وبالآخر الخال، فكان جمعا بين معنيين فى كلمة (اللسانين) أو (أبوين) ولكنها غير مفردة. وقد يجعل من قوله تعالى: ﴿قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون﴾. أطلق على كل من (إبراهيم وإسماعيل) كلمة (أب) مجازا، وعلى (إسحق) حقيقةً، فكان جمعا فى كلمة غير مفردة، ولهذا الجمع فى غير المفرد وجوه:

١ - أنه من باب التغليب، وقد سبق تبيان ما بينه وبين الجمع من الحقيقة والمجاز المختلف فيه، وانتهينا إلى أنهما مختلفان.

٢ - أن شرط الجمع الممنوع اتحاد المحل، فإذا اختلف المحل لتعدده، فيكون كالمتناقضين يصح=

.. ..

=اجتماعهما إذا اختلفا محلا وإلى ذلك ذهب بعض العراقيين من الأحناف وغيرهم.
٣ - أنه يمكن اعتبار معنى كلى فيما ذكر فيجعل الحقيقى فردا منه، فيكون من عموم المجاز لا الجمع.
ثانيا: أن تكون الحقيقة والمجاز باعتبار واضع واحد فإن اختلف الوضع صح الجمع، فلفظ (الدابة) مثلا يطلق على ذى الحافر حقيقة ومجازا باعتبار وضعين: اللغوى والعرفى، فيكون اختلاف الواضع فى قوة اختلاف المحل.
ثالثا: أن يكون الجمع من متكلم واحد وفى كلام ومساق واحد، فإذا انخرم شيء من ذلك جاز كأن يتكلم اثنان بعبارة واحدة فى وقت واحد، ويستعملها أحدهما على الحقيقة والآخر على المجاز كذلك إذا تكلم واحد بعبارة واحدة مرتين إحداهما على الحقيقة والآخر على المجاز، وقد نسب إلى أبى بكر الباقلانى وهو من منكرى الجمع بين الحقيقة والمجاز أنه إذا جاء ما فيه معنيان مختلفان حقيقة ومجازا فى كلمة واحدة جعلنا النص كأن الله عز وعلا أمر به فى وقتين فأراد أحد المعنيين فى وقت والمعنى الآخر فى الوقت الآخر، ومن ثم يصح أن تحمل قراءة فى آية على وجه الحقيقة وقراءة أخرى فيها على وجه المجاز كما فى قوله تعالى: ﴿ أو لامستم النساء ﴾ قرأ حمزة والكسائى (أو لمستم النساء) بغير ألف، والباقون (أو لامستم) بالألف فتجعل قراءة حمزة والكسائى على الحقيقة، وقراءة الباقين على المجاز.
رابعا: أن يكون كل من الحقيقة والمجاز مقصودين بالحكم ومناطه، وهما معا محل النفى والإثبات فإن كان أحدهما هو المناط والمقصود ومحل النفى والإثبات دون الآخر جاز الجمع بينهما ولذا جاز الجمع فى الكناية.
خامسا: ألا تقوم قرينة حاملة على الجمع بينهما، فإن قامت صح الجمع بموجبها. والمراد بقيام القرينة وجودها لا قصدها؛ لأنا لا نطلع على قصد المتكلم ولاسيما فى بيان الكتاب والسنة فنحن إنما نحمل الكلام على وجه من وجوه معناه وفق ما ندركه من شواهد وآيات من عبارته على مستوييها الإفرادى والتركيبى، وقد خالف بعضهم فى هذا فجعل محل الخلاف بين المانعين والمجوزين إذا ما قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة على درجة سواء، فإذا لم تقم قرينة على هذه الإرادة بل على قصد الحقيقة وحدها أو المجاز وحده، فيحمل على ما قامت على إرادته، فإذا لم تقم على قصد المجاز ولا على نفيه فتحمل على الحقيقة وحدها. والحق أن النزول على مقتضى القرينة وما توجبه لا يحتمل المنازعة، إنما المنازعة فى ثبوتها أيستقيم لغة أن تقام قرينة حاملة على إرادة الحقيقة والمجاز معا على درجة سواء فى كلمة واحدة ؟.
سادسا: ألا ينتظم المعنيين المختلفين حقيقة ومجازا فائدة واحدة، نص على ذلك أبوعبدالله البصرى، فذهب إلى جواز أن يراد بقوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا﴾ كل من الماء القراح والنبيذ لأنه يجمعهما فائدة واحدة هى المائية، وهذا إلى عموم المجاز لا إلى الجمع المختلف فيه.
هذه شرائط المانعين، وهى إنما تضيِّق دائرة الخلاف بين المانعين والمجيزين، فأغلب ما عده=

.. ..

=المجيزون من الجمع ينخرق فيه شرط من شرائط المانعين. انظر التقرير والتحبير ٢/ ٢٦، فواتح الرحموت ١/٢١٦، عناية القاضى حاشية الشهاب على البيضاوى ٧/ ٣٦١، شرح المنهاج للأصفهانى ١/ ٢٢١، إرشاد الفحول ٢٨، نظم الدرر للبطائى ٢/١٨١، ١٨٢، أصول السرخسى ١/ ١٧٧، بدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ٦٤، المعتمد ١/ ٣٠٠، أصول الشاشى ٦٣، المسودة لابن تيمية ١٤٩، ١٥٠، المبسوط فى القراءات العشر لابن مهران ١٥٧، روح المعانى للألوسى ٥/ ٤٢، سبل السلام ١/ ١٠٢ حديث رقم ٦٤. التلويح ١/ ١٦٤، تلقيح المفهوم فى تنقيح صيغ العموم للعلائى ٤٤٧، الإبهاج ١/ ٢٢٦، حاشية العطار وتقرير الشربينى على جمع الجوامع ١/٣٩٢ الأحكام للآمدى ٢/ ٣٥٢. حجج المانعين: أقام المانعون حججا على عدم جواز استعمال الكلمة فى حقيقتها ومجازها على درجة سواء إذا ما تحققت الشرائط السابقة. وعكفنا أن نجمع حججهم فى حجتين عقلية ولغوية. الحجة الأولى حجة عقلية كلية ترتكز على أن الجمع بينهما محالٌ، ويؤدى إلى التناقض وعدم التصور، وكذلك وجوه عدة منها:

١ – الحقيقة أصل والمجاز مستعار، ولا يتصور أن يكون اللفظ الواحد مستعملا فى موضوعه ومستعارا فى موضوع آخر سوى موضوعه فى حالة واحدة، كما لا يتصور أن يكون الثوب الواحد على الملابس ملكا وعاريةً فى وقت واحد.

٢ – توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلا عند إرادتهما لا يتم، وإن كانتا على سبيل الحقيقة، فكيف إذا كانت إحداهما على سبيل الحقيقة والأخرى على سبيل المجاز ؟.

٣ – المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد لا يكون مستقرا فى محل متجاوزا إياه.

٤ – تلزم إرادة الموضوع له لتحقيق المعنى وعدم إرادته لتحقيق المعنى المجازى وذلك محالٌ.

٥ – الحقيقة غنية عن القرينة والمجاز إليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات.

٦ – الحقيقة متبوعة والمجاز تابع والتابع مرجوح بالنسبة إلى المتبوع فلا يعتد به، ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجح.

٧ – استعمال الكلمة فى حقيقتها لا يحتاج إلى إضمار أداة التشبيه واستعمالها فى مجازها يحتاج إليه، ومحالٌ أن يضمر الشيء ولا يضمر، فيقول: رأيت أسدا ويريد به الحيوان المفترس والرجل الشجاع. هذه الحجة العقلية إنما يقول بها المانعون للجمع من جهة العقل واللغة معا.

الحجة الثانية: حجة لغوية ماثلة فى أنهم لم يروا أهل اللغة قد استعملوا الكلمة الواحدة فى معنيين مختلفين أحدهما حقيقة والآخر مجاز، ولم يقولوا: رأيت أسدا، ويريدون به الحيوان المفترس والرجل الشجاع معا وعلى درجة سواء فى القصد، وهذه يكتفى بها المانعون من جهة اللغة وحدها. انظر أصول السرخسى ١/ ١٧٣، كشف الأسرار للعلاء البخارى ٢/ ٤٥، ٤٧، إرشاد الفحول ٢٨، تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ٦٨، فواتح [illegible]ت ٢/ [illegible]، الشربينى على شرح المحلى على جمع الجوامع ١/ ٣٩١، التلويح ١ / ٦٥، عمدة الحواشى على أصول=

.. ..

=الشاشى ٤٥، المعتمد ١ / ٣٠٢، التمهيد لأبى الخطاب ٢/ ٢٤٢ الاحكام ٢/ ٣٥٤، تيسير التحرير ٢/٣٨ التبصرة للشيرازى ١٨٦. نقد حجج المانعين: ما احتج به المانعون لا يسلم من النقد سواء ما كان من قبيل الاحتجاج العقلى أو غيره:

أولا: نقد وجوه الحجة العقلية (١) نقد الأول: لا ننكر أن الحقيقة أصل والمجاز فرع، ولكن جعل حالهما مع اللفظ كحال الملك والعارية مع الثوب الواحد على لابسه لا يستقيم؛ لأنه إن كان قياسا فهو باطلٌ، إذ أن حال المقيس عليه محالٌ من وجهين: شرعى وعقلى. شرعى لاستحالة كون الثوب الواحد فى حالة واحدة ملكا وعاريةً باعتباره كله لا باعتبار نصفهِ ونصفه، وإلا رجعنا إلى القول باختلاف المحل كما سبق. وعقلى لاستحالة حصول شخصين فى مكان يشغله كل منهما بتمامه، فتكون الملكية شاغلة الثوب بكماله والعارية شاغلة له أيضا بكماله. المقيس عليه محالٌ عقلاً وشرعا، ولا يلزم من ثبوت هذه الاستحالة فيه ثبوتها فى المقيس لاختلافهما، إذ إن قياس المعانى على الذوات قياس غير مسلّم وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك وجه أو أكثر من وجوه التناظر بين بعض المعانى وبعض الذوات، ولكن جعلها بمقياسها فتقاس الألفاظ والمعانى من جهة بالأثواب والأشخاص من جهة أخرى أمر لا يقال. وإن كان ذلك توضيحا وتمثيلاً للمعقول بالمحسوس لا قياسا فإن ما ينطبق على مثال لا ينطبق على آخر ولا يحتج بالأمثلة بل بالبراهين.

٢ - نقد الثاني: منع توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلا تحكم لا يستند إلى واقع إدراكى فالنفس يمكن أن تتوجه إلى نسب عدة لا إلى نسبتين فقط، فإن قبلتم قياس الإدراك العقلى على الإدراك البصرى على الرغم من أن العقلى أقوى وأوسع أفقا، فإنكم لا تنكرون أن المرء يمكن أن يتوجه ببصيرته إلى عدة أشياء على سبيل التفصيل ويريدها معا، ويجعلها مناط حكمة وإدراكه ألا ترى أنه يمكن أن يقال المحرم لا ينكح ولا ينكح وتريد الجماع والقصد معا فى آن واحد ويكونا معا مناط الحكم.

٣ - نقد الثالث: غير مسلم أن الموضوع له بمنزلة المحل للفظ؛ بل اللفظ هو المحل والمعنى هو الحال وفى هذا مسامحة على أنا مسلمين وإن سلمنا جدلا فإن ما يحتج به من هذا الوجه باطل ذلك أنه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فيه.

٤ - نقد الرابع: رد هذا الوجه بعدم التسليم بأن إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع بل هو مريد لما وضع له حقيقة ولما لم يوضع له.

٥ - نقد الخامس: الحقيقة وإن استغنت عن قرينة لإرادتها لتبادرها، فإنها لا تمنع إقامة قرينة على إرادة غيرها فقط معها متى كانت بينهما علاقة، ودعوى تنافى ما تستلزمه الحقيقة مع ما يستلزمه المجاز وتركيب تنافى الحقيقة والمجاز على هذا دعوى أقيمت على أن قرينة المجاز لابد أن تكون مانعة من إرادة الحقيقة.

٦ - نقد السادس: رجحان المتبوع إنما يكون عند التجرد من القرينة المرجحة أحدهما، فإن=

.. ..

=كانت على إرادة التابع مع المتبوع، فالمصير إليه، ونزاعنا فيما قامت فيه القرينة على الإرادة لا فيما تجرد عنها، ونقد الوجه الخامس يؤكد نقد هذا الوجه.

٧ - نقد السابع: إضمار التشبيه وعدمه فى الكلمة الواحدة إنما يمتنع بالنسبة إلى شىء واحد، وأما بالنسبة إلى شيئين فلا فإذا قلنا: رأيت السباع، وأردنا أسدا ورجالا شجعانا فلا يمتنع الإضمار فى بعضهم دون بعض، لأن معنى الإضمار هو أن يقصد باسم الأسد إلى ما هو كالأسد، فضلاً عن أن ذلك لا يطرد فى كل مجاز، وما كان غير مطرد لا يقوم أساسا أو حجة لحكم ما.

ثانيا: نقد الحجة اللغوية: دعوى عدم العلم باستعمال أهل اللغة الكلمة الواحدة فى حقيقة ومجاز دعوى عريضة غير مسلمة ولا قائمة أصلاً فما يثبت فى استعمال اللغة أكبر من أن يحيط به فرد أو جماعة. يقول الإمام الشافعى: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا ولا نعلم يحيط بجميع ألفاظه إنسان غير نبى، ولكنه لا يذهب منه شىء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شىء» فدعوى الثبوت لغة دعوى إحاطة وإبطال علم الآخرين ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والمثبت لما يصح عقلا وشرعا لا يحتاج إلى دليل؛ لأن الأصل فى الأشياء الإباحة شرعا أو الجواز عقلا حتى يقوم دليل على المنع عقلاً أو شرعاً ولا دليل بالنفى ممن يحيط باللغة وهو النبى ﷺ، فإن كان عن جمع من أهل اللغة ينفى فعن آخرين نص يجيز ويثبت وكفى بالشافعى من أهل اللغة مثبتا وهو من أهل اللغة، وقد نقل ذلك عن كثير من الأئمة كابن حجر وأبى حسان الزنادى وأبى عثمان المازنى والأصمعى وأبى العباس ثعلب وابن هشام النحوى والزمخشرى. ينظر الرسالة ٤٣، توالى التأسيس لمعالى محمد بن إدريس ٥٥،٩٧،١٠٣، مناقب الشافعى للإمام البيهقى ٢/٤٥،٥٠،٥١، تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووى ٢/٥٠، آداب الشافعى ومناقبه لابن أبى حاتم الرازى ١٣٧، الكشاف ١/٤٩٧.

مذهب المجيزين: ذهب طائفة من العلماء على رأسهم الإمام الشافعى وعامة أهل الحديث والحنابلة وجمهور المعتزلة، ومن النحاة ابن مالك ومن البلاغيين البهاء السبكى وغيرهم إلى أنه يجوز عقلا ولغة أن يقيم المتكلم عبارته على نحو يشتمل ما يؤذن بحمل عبارته على الجمع بين الحقيقة والمجاز فى وقت واحد، ومساق واحد، فيكون المعنيان مناط الحكم، وسواء كان اللفظ مفردا أو غير مفرد فى إثبات أو نفى شريطة ألا يكون المعنيان متناقضين، بل إنه قد روى أن الشافعى ما اكتفي بالجواز وإنما أوجب الحمل على المعنيين إذا ما خلا الكلام عن القرينة الصارفة عن أى منهما. انظر المعتمد ١/٣٠١، المنخول ١٤٧، التبصرة ١٨٤، الإحكام للآمدى ٢/٣٥٢، التمهيد لأبى الخطاب ٢/٢٩٣، تلقيح الفهوم ٤٤٧، المسودة ١٤٩، ١٥٤، السعد على شرح العضد المختصر ٢/١١٢، نهاية السول ١/٢٤١، تخريج الفروع للزنجانى ٦٨، بدائع الفوائد ٦٤، عروس الأفراح ٤/٢٣٩، التحرير والتنوير لابن عاشور=

.. ..

=١/٩٨، ١٠٠، ١٢٣، ٦١٠، ٢/ ٤٧، ٢٣٦، ٤٢٣، من أسرار التعبير القرآني د/ أحمد أبوموسى ١٥٥.

حجج المجيزين: احتجوا بحجج بعضها عقلي وبعضها لغوي:

١ - كل واحد من المعنيين جائز أن يكون مرادا باللفظ حال الإفراد فيجوز أن يكون كل منهما مراداً به حال الاجتماع، فما جاز منفردا جاز مجتمعا ما لم يكن تناقض بينهما والحقيقة والمجاز لا تناقض بينهما إلا فى ما كانت علاقته التضاد أو كان من قبيل الاستعارة التضادية والعلاقة بين الحقيقة والمجاز قائمة على التلازم الوفاقى.

٢ - قد يجد المرء نفسه مريدا بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين، كما يجدها مريدة معنيين متفقين جميعا، ونعلم ذلك من أنفسنا قطعا، فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول، فإن احتج بالمنع لاستحالة الاجتماع فى الإرادة أو لعدم صحة اللفظ للمعنيين مُنِع ذلك بأنه لا يستحيل أن يريد بالملامسة فى قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ الوطء وما دونه من المباشرة، فيصح أن يقال: إذا لامست باليد أو بالجماع فتطهر.

٣ - حُكى عن سيبويه أنه قال: يجوز أن يراد باللفظ الواحد الدعاء على إنسان والخبر عن حاله مثل أن يقال (له الويل) فهو دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له، وهما أمران مختلفان ولا انفكاك فيه عنهما، ولا معنى لاستعمال هذا اللفظ فيهما سوى فهمهما عنه عند إطلاقه.

٤ - قال عبدالله بن عمر رضى الله عنهما: قبلة الرجل امرأته وجسّها بيده من الملامسة فمن قبّل امرأته أو جسها بيده فعليه الوضوء، وأجاز للجنب - أيضا - التيمم بقوله: ﴿أو لامستم النساء﴾. فحمله عليهما معا حقيقة فى القبلة ومجازا فى الجماع، ومثله عن ابن مسعود.

٥ - استدل ابن دقيق العيد بحديث الأعرابى الذى بال فى المسجد فقال الرسول ﷺ: «دعوه وهريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء فإنما بعثتم ميسّرين ولم تبعثوا معسّرين».

ووجهه أن صيغة الأمر «هريقوا» توجهت إلى صب الذنوب والقدر الذى يغمر النجاسة واجب فى إزالتها، فتناول الصيغة لهذا الواجب استعمال للفظ فى حقيقته وهو الوجوب، والقدر الزائد على ما يغمر النجاسة مستحب، وتناول صيغة الأمر له استعمال لها فى غير الحقيقة، فتكون صيغة الأمر هنا محمولة على الحقيقة والمجاز: الوجوب والندب ضرورة أن ما صب لم يك على قدر الواجب وحده دون زيادة كما هو الشأن فى إزالة النجاسات ولاسيما حين تكون فى المسجد.

أنظر التمهيد لأبى الخطاب ٢/٢٤٥، تخريج الفروع للزنجانى ٦٨، كشف الأسرار للبخارى ٢/٤٥، عمدة الحواشى ٤٤، الإحكام للآمدى ٢/٣٥٤، أحكام القرآن للجصاص ٤/٦، المغنى لابن قدامة ١/١٨٦،١٨٩ موسوعة فقه ابن عمر٢٣٢، ٧٣٦، موسوعة فقه ابن مسعود ٥٧٥، الإبهاج لابن السبكى ١/٢٦٦.

نقد حجج المجيزين:

١ - نقد الأولى: ما كل ما جاز منفردا جاز مجتمعا مع غيره، وإن لم يك مناقضا له، وهو فى=

.. ..

=شئون الحياة جد كثير ألا ترى أنه لا يجوز الجمع فى النكاح بين المرأة وعمتها بينما يجوز نكاح أى منهما على انفراد.

٢ - نقد الثانية: ما يجده المرء فى نفسه لا يصلح دليلا على صحة الجمع لغة، فما يجده المرء فيها ليس بلازم وقوعه، إذ اللغة ليست من معين مرادات النفوس، فمن أراد أن يقول على نحو ما ليس بلازم أن تأذن له اللغة به، فهى من معين المواضعات والأعراف الخطابية، وليس فى تلك المواضعات ما يقطع بصحة الجمع بين معنيين فى كلام متكلم واحد وسياق واحد، وما يظن أنه من قبيل الجمع فيما ورد عن العرب أو فى خطاب الشريعة حمله على عموم المجاز جائز. أو هو مما لم تتحقق فيه شرائط المنع.

٣ - نقد الثالثة: ردت هذه الحجة بأن إنْ سلمنا أنّ قول سيبويه دال على أن العرب وضعت قولها «الويل له» للخبر والدعاء، فإنه غير دال على إرادتهما معا بل معنى ما نقل عنه أنه يجوز أن يراد به الدعاء، ويجوز أن يراد به الخبر، ونحن نقول به أى أن سيبويه إنما يبرز الإمكانات الدلالية للتركيب فى أكثر من سياق والظاهر من تفرس كلام الإمام سيبويه موصولا بما قبله فى الباب فى قوله «هذا باب من النكرة يجرى مجرى ما فيه الألف واللام من المصادر والأسماء» الظاهر فى كلامه وهو طويل أنه لا يرمى إلى القول بالجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى أو معنى الإخبار والدعاء فى عبارة واحدة، فمعنى الدعاء فى الويل له جاء من عرض العبارة ولم يستعمل فيها، وليس إلى المجازية فى شىء بل هو من متتبعات التراكيب يبين لك هذا ويجلوه قول النبى ﷺ: «ويل للذى يحدث القوم ثم يكذب ليضحكهم، ويل له ويل له». فهو إلى الدلالة على أن من يفعل ذلك قد دخل فى الشر والهلكة فوجب له الويل.

٤ - نقد الرابعة: ما روى عن عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - غير قاطع إن صح فى أنه استنبط صحة تيمم الجنب من قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ فاحتمال علمه ذلك من السنة المقررة صحة تيمم الجنب عند فقد الماء احتمال ظاهر، فضلا عن الذى ثبت عن ابن عمر أنه منع تيمم الجنب عند فقد الماء، وقال: «لا تيمم وإن لم يجد الماء شهرا» فما استشهد به غير قائم بالعادة.

٥ - نقد الخامسة: القدر الزائد على الواجب فى التطهير ليس ثَم ما يدل على أنه مراد المتكلم ولا على أن السامع فهمه من كلامه، فحمله عليه، وفعله غير دال على إرادته، فلا هو من قبيل الحمل، ولا من قبيل الاستعمال، إذ الاستعمال من خصائص المتكلم، والحمل من خصائص السامع وما يكون من فعل السامع لا يدل على إرادة المتكلم فضلا عن تعذر الفصل بين مقدار ما يحقق الواجب وما يدخل فى دائرة الندب هنا، فهو ما فعله إلا تطوعا أو حيطة فاستنباط ابن دقيق غير مسلّم له. انظر كشف الأسرار للبخارى٢/٤٧، الإحكام للآمدى٣/٥٦، مسند الإمام أحمد ٥/٣.

الخلاصة: أنه إذا ما كان جمهور مانعى القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقولون بالمنع عقلاً=

وبيان ذلك: إمَّا أن نعتبر اللفظ الواحد بإزاء المعنى الواحد، أو بإزاء معنيين:

أمَّا القسم الأول: فإمَّا أن نعتبر ذلك بحسب وضعين، أو بحسب وضعٍ واحدٍ: فإن اعتُبر ذلك بحسب وضعين: فذلك جائزٌ؛ ونظائره: الحقيقة الشرعية، والعرفية العامَّة والخاصَّة: فإن اعتبرنا الوضع اللغوىَّ: كانت تلك الحقائق مجازاتٍ بحسب اللغة؛ وذلك لأنَّ الواضع من أهل اللغة لم يضع تلك اللفظة بإزاء تلك الحقائق. وإن اعتبرنا الوضع الشرعىَّ، أو العرفىَّ: كانت حقائق.

وأمَّا بالنسبة إلى وضعٍ واحدٍ: فذلك(١) محالٌ؛ وإلاّ لكان اللفظ الواحد موضوعاً لمعنىً واحدٍ بعينه، وغير موضوع له من جهة واضعٍ واحدٍ؛ وهو محال. هذا كُلّه إذا اعتبر(٢) اللفظ بحسب معنى واحد.

وأمَّا إذا اعتبر (٣) ذلك بحسب معنيين مختلفين: فذلك ظاهرٌ؛ ونظائرهُ أكثر من أن تُحصى.

تنبيه: اعلم: أنَّ لفظ «الدَّابة» إذا وضعه أهل العُرف بإزاء «الفرس» - كان بالنسبة إلى الفرس حقيقةً عرفيةً، وبالنسبة إلى الحمار مجازا عرفيا، مع أنَّه بالنسبة إليه حقيقةٌ

=بل بيانا وكانت طائفة من المانعين تجمع إلى المنع البيانى المنع العقلى، فقدْ عرضت أدلة المانعين عقلا وأتبعتها بمناقشة الطائفة القائلة بجواز الجمع وهى مناقشة إلى النقض أقرب منها إلى النقد ولما كان القائلون بجواز الجمع قد اتخذوا أدلة عقلية يؤكدون بها مقالتهم عرضت هذه الأدلة ونقدها والكشف عن خوائها وعجزها عن تقرير القول بجواز الجمع، فلم يبق إلا جانب المنع البيانى وقد عرض د/ محمود توفيق لجملة من الآيات، وكان المنتهى إلى أن الجمع بين الحقيقة والمجاز على النحو الذى وقع فيه الاختلاف بين العلماء إنما هو حاضر زاهر فى البيان القرآنى تتناسق عطاءاته وتتنافى دلالاته فى سياق الآية التى يبرز فيها على الرغم من تحققه فى البيان القرآنى ليس هو الراجح دائما على أساليب له بها اعتلاق، حتى أن التداخل بينه وبينها ليكاد يأخذ بالمتلقى فيقع فى حيرة اصطفاء الأقرب إلى المساق والمهم أن الجمع بين الحقيقة والمجاز نهج عال من مناهج البيان القرآنى وسنة من سنن الهدى البيانى فيه. وما كتبناه فى هذه القضية هو استخلاص لكتاب ا.د محمود توفيق، فقد صنعه لهذه المسألة خصوصا واسمه «إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز فى ضوء البيان القرآنى».

(١) فى «جـ»: وذلك.

(٢) فى «ب»: اعتبرنا.

(٣) فى «ب»: اعتبرنا.

لغويةٌ إذا استعمل فيه، لا لخصوص كونه حمارا، بل إذا استُعمل فيه بخُصُوص (١) كونه حمارا، كان مجازا لغويا. نعم: إذا استعمل فيه بإزاء المطلق الذى يشتمل عليه هذا الخاصُّ، كان حقيقةً لغوية.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: الْمسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِي أَنَّ الْحقِيقَةَ قَدْ تَصِيرُ مَجَازًا، وَبِالْعَكْسِ:

الْحَقِيقَةُ، إِذَا قَلَّ اسْتِعْمَالُهَا صَارَتْ مَجَازًا عُرْفِيا، وَالْمَجَازُ، إِذَا كَثُرَ اسْتِعْمَالُهُ – صَارَ حَقِيقَةً عُرْفِيَّةً.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أنَّ صاحب «المعتمد» (٢) قال فى شرح

---

(١) فى «ب»: لخصوص.

(٢) اعلم أن الخطاب إذا كان يستعمل فى شيء على سبيل الحقيقة، ويستعمل فى شيء آخر على سبيل المجاز وتجرّد عن قرينة فالواجب حمله على حقيقته دون المجاز؛ لأن الغرض به الإفهام، والمخاطَب إنما يفهم من الخطاب حقيقته، ويحتاج إلى قرينة لفهم مجازه، فلو كلّفه الله تعالى أن يفهم منه المجاز من غير قرينة، لم يكن قد جعل له السبيل إلى ما كلّفه. وحقيقة الخطاب ضربان: إحدهما حقيقة أصلية، وهى اللغوية؛ والأخرى طارئة، وهى ضربان: إحداهما طارئة بمواضعة عرفية، والأخرى بمواضعة شرعية، فمتى كان الخطاب مستعملا فى شيء من جهة اللغة، ومستعملا فى غيره من جهة العرف، ولم يخرج بالعرف من أن يكون حقيقة فيما كان مستعملا فيه من جهة اللغة، بل كان حقيقة فى المعنى اللغوى وفى المعنى العرفى، فلا يكون أحدهما إلى الفهم أسبق عند سماع الخطاب: فهو مشترك بينهما. وسيجيء القول فى الاسم المشترك؛ لأنه هو المفهوم من الخطاب؛ فجرى مجرى المجاز. والحقيقة اللغوية؛ ونظير ذلك اسم «الغائط» كان حقيقة فى المكان المطمئن من الأرض، ثم صار فى العرف حقيقة فى قضاء الحاجة، مجازا فى المكان المطمئن. وإذا استعمل الخطاب فى العرف أو اللغة فى شيء واستعمل فى الشرع فى شيء آخر، وكان حقيقة فى الشرعى واللغوى أو العرفى: فهو مشترك بينها. وإن كان مجازا فى العرفى أو فى اللغوى، وجب حمله على الشرعى؛ لأنه المفهوم عند سماع الخطاب؛ وذلك اسم «الصلاة» كان حقيقة فى الدعاء؛ ثم صار مجازا فيه، حقيقة فى الصلاة الشرعية، لا يُفهَم من إطلاقه سواها، فصار حمل الخطاب على معناه الشرعى أوْلى مَن حمله على العرفى، ثم على الحقيقة اللغوية، وحمله على الحقيقة اللغوية أوْلى من حمله على مجازها، فإذا تعذّر ذلك، حُمل على مجازها؛ فإن خطاب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحداهما فى شيء، وعند الأخرى فى شيء آخر؛ فإنه ينبغى أن تحمله كل واحدة من الطائفتين على ما تتعارفه؛ لأنه السابق إلى أفهامنا. فلو أراد أحد المعنيين من كلا الطائفتين، لدلّ الطائفةَ التى لا تَعرف ذلك المعنى على أنه قد أراده. فإن قيل: فما قولكم لو حرّم الله علينا أن نسمى الدعاء الصلاة، وأوجب أن نسمى=

«العمد»: اعلم أنَّ الاسم إذا أفاد معنىً فى اللغة على جهة الحقيقة، وأفاد غيره على جهة المجاز -: فإنَّه يُجُوزُ أن يصير بالعُرف أوْ بالشرع مجازا فيما كان حقيقةً فيه، وحقيقةً فيما كان مجازا فيه، ويجوز أن ينتقل بالشرع عن موضوعه فى العرف. وقد أبى قومٌ جواز ذلك، وأجازه آخرون. واختلفوا فى ثبوته: فنفى بعضهم ثبوته، وأثبته الآخرون: والذين أجازوا انتقال الاسم عن موضوعه فى اللغة بالعرف: إنما أجازوا ذلك ما لم يكن الاسم اللغوىُّ تعلَّق به حكم شرعىٌّ، وأمَّا إذا تعلَّق به حكمٌ شرعى، فإنَّه لا يجوز أن ينقل عن موضوعه إلى معنىً آخر؛ لأمر يرجع إلى التكليف.

واعلم: أنَّ اللفظ الموضوع لغةً لمعنىً مَّا مستعملٌ فيه، وقد يكثر استعمالُ أهل العرف لذلك اللفظ فى غيره كثرةً موجبةً لمبادرة الذهن إلى ذلك الغيْر عند الإطلاق؛ فيصيرُ ذلك اللفظُ حقيقةً عرفيةً فى ذلك المعنى؛ وذلك كالألفاظ العرفيَّة العامَّة والخاصَّة؛ كالصوم والصَّلاة، والموضوع والمحمول[1]، والمبتدأ والخبر، ويصير ذلك المعنى الموضوع له اللفظ مجازا عرفيا، فيصير حدُّ الحقيقة العرفية: «اللَّفظ المستعمل فى المعنى المُتبادر إلى الذهن بغلبة الاستعمال»، والمجاز اللُّغوى قد صار بغلبة الاستعمال يتبادر إلى الذهن، فإذا استعمل فيه، صار حقيقةً عرفيةً، وإذا قلَّ اللفظ فى المعنى بحيث لا يفهم من اللفظ بل غيره، صار ذلك اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى مجازا عرفيا؛ وذلك لأنَّه لمَّا صار حقيقةً فى المعنى المتبادر إلى الذهن بغلبه الاستعمال، صار مجازا فى غير ذلك المعنى المتبادر إلى الذهن، والحقيقة اللغوية؛ فيكون مجازا فيه. فقد صار المجاز اللغوى حقيقةً عرفيةً، وصارت الحقيقة اللغوية مجازا؛ فقد ظهر: أنَّه كيف تصير الحقيقة مجازا، وكيف يصير المجاز حقيقةً!!

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: فِى أَنَّ اللَّفْظَ، مَتَى كَانَ مَجَازًا فَلابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِهِ، وَلا يَنْعَكِسُ:

أَمَّا الأَوَّلُ فَلأَنَّ المَجَازَ هُوَ: الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الأَصْلِىِّ؛ وَهَذَا تَصْرِيحٌ بِأَنَّهُ

=الصلاة الشرعية بذلك، وعصينا فى ذلك؛ ولم نتعارف من اسم الصلاة إلا الدعاء؛ ثم قال لنا: ﴿أقيموا الصلاة﴾، على ماذا كان ينبغى لنا أن نحمله عليه ؟ قيل: إن كان قد أخبرنا أنه لا يستعمل هذا الاسم إلا فى الصلاة الشرعية، فإنه يريد به الشرعية. وإن لم يخبرنا بذلك، فإنه لا يريد به إلا الدعاء؛ لأنه المفهوم عندنا. وليس يجب، إذا قبح منا استعمال هذا الاسم فى الدعاء، أن يقبح من الله تعالى ذلك. ينظر المعتمد (٢/ ٣٤٤ ٣٤٥).

(١) فى «جـ»: والمجموع.

وُضِعَ فِى الأَصْلِ لِمَعْنًى آخَرَ؛ فَاللَّفْظُ مَتَى اسْتُعْمِلَ فِى ذَلِكَ الْمَوْضُوعِ كَانَ حَقِيقَةً فِيهِ.

وَأَمَّا الثَّانِى فَلأَنَّ الَمجَازَ هُوَ: الُمسْتَعْمَلُ فِى غَيْرِ مَوْضُوعِهِ الأَصْلِىِّ؛ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا، وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِمَعْنًى أَنْ يَصِيرَ مَوْضُوعًا لِشَىْءٍ آخَرَ، بَيْنَهُ وَبَيْنَ الأَوَّلِ مُنَاسَبَةٌ.

الشرح: اعلمْ - وفقك الله تعالى - أنَّه لا خلاف فى عدم استلزام الحقيقة المجاز، وأمَّا العكس - وهو استلزام المجاز الحقيقة - ففيه خلافٌ: فالذى ذهب إليه «المصنِّف» و«أبو الحُسين البصرى» والقاضى «عبدالجبَّار»: الاستلزام[1]. والذى ذهب إليه صاحب «الإحكام»: عدم الإستلزام.

قال «ابن الحاجب»: فى «استلزام المجاز الحقيقة خلاف[2] بخلاف العكس. والدليل على أنَّ المجاز يستلزم الحقيقة: هو أنَّ حدَّ المجاز: «اللفظ المستعمل فى غير ما وُضع له»[3]؛ فلا يكون اللفظ مجازا إلاَّ وقد وُضع لغير ذلك المعنى الحقيقى قطعا، فمتى استُعمل اللفظُ فى ذلك المعنى، كان حقيقةً، والحالة هذه؛ إذ لا معنى للحقيقة [١٨٦/أ] إلاَّ: «اللفظ المستعمل فى موضوعه الأصلىِّ». وأمَّا أن الحقيقة لا تستلزمُ المجاز: فظاهر»[4]؛ وذلك لأنَّ

---

(١) ينظر: المعتمد (٢٨/١)، والمستصفى (٣٤٤/١).

(٢) ينظر: شرح العضد (١٥٣/١).

(٣) فى «ب»: عليه.

(٤) قالوا: لا خلاف فى أن الحقيقة لا تستلزم المجاز؛ إذ الوضع لا يستلزم الثانى، والأصل لا يستلزم الفرع، وليس كل الحقيقة تكون فى غيرها علاقة فيها مسوغة للتجوز، بل الحقيقة يكون لها مجاز كالبحر، وقد لا يكون كالفرس. قال الشيخ أبو إسحاق: ومن حكم هذا أنه إذا ورد به الشرع، فهل هو على حقيقته ولا يعدل به عنها إلى المجاز إلا بدليل وكان ينبغى أن يجىء فى هذه المسألة خلاف من الخلاف فى أن الأول هل يستلزم ثانيا كما فرع عليه الفقهاء ؟ إذ الحقيقة فيها قيد الأولية. ثم رأيت القاضى أبا بكر فى كتاب «التقريب» حكى عن بعض القدرية أن كل حقيقة لابد لها من مجاز، وما لا مجاز له فلا يقال: إن له حقيقة، وهو يرد على حكايتهم الإجماع فيما سبق. واختلفوا فى المجاز هل يستلزم الحقيقة، على معنى أنه: هل يشترط فى استعمال اللفظ فى غير موضوعه أن تكون الحقيقة قد وجدت واستعملت فى ذلك المعنى أولا ؟ على قولين: أحدهما: نعم، وبه جزم الشيخ فى «اللمع» والقاضى أبوبكر، وابن فُورَك؛ قال: كما أن لكل فرع أصلا، وابن برهان فى «الأوسط» وابن السَّمعانى فى «القواطع»، وأبو الحسين البصرى فى «المعتمد»، والقاضى عبدالوهاب فى «الملخص»، والقاضى عبدالجبار، والإمام فخر الدين، والأبيارى فى «شرح البرهان» وغيرهم، فكل مجاز لابد له حقيقة؛ لأنه فرعها، والفرع يستلزم=

الحقيقة: «هى اللفظ المستعمل فى موضوعه[1] الأصلى» ولا يلزم من كون اللفظ [غير] مستعمل فى موضوعه الأصلى: أن يكون مجازا؛ لأنَّ المجاز: «هو المستعمل فى غير ما وُضع له أصالة؛ لمناسبةٍ بينه وبين الأوَّل»، ومن[2] البيِّن: أنه لا يلزم أن يكون بين معنى اللفظ حقيقةً وبين غيره مناسبة، وأنت تجد لذلك نظائر كثيرةً:

هذا ما قاله المصنِّف - رحمه الله - وفيه نظر؛ بيانه: أنَّ المجاز إنَّما يستلزم اللفظ الموضوع بإزاء معنى من المعانى، والحقيقة ليست اللفظ الموضوع، بل اللفظ المستعمل فى معنى وُضع له اللفظ، والمصنِّف نفسه أخذ الاستعمال قيدا فى الحقيقة، وبهذا الطريق أخرج الوضع الأول عن كونه حقيقةً، وبعدم استلزام المجاز الحقيقة، وبيَّن فيه دخول جمهور الأصوليين فى إثبات الحقيقة اللغوية؛ وذلك لأنَّهم قالوا: اللفظ إنْ كان مستعملاً فيما وُضع له، فهو الحقيقة، وإلا فهو المجازُ، والمجاز هو المستعمل فى غير ما وضع له، وذلك يستلزم كوْن اللفظ موضوعا لغيره أصالة، وذلك هو الحقيقة، ومنع ذلك بأن قال: المجاز يستلزم سبق وضع اللفظ بإزاء معنى من المعانى، ولا يلزم من وضع

=الأصل؛ ولأن الثانى يستدعى أولا. وأصحهما عند الآمدى وابن الحاجب: المنع، ونقله ابن الساعاتى عن المحققين، واختاره البيضاوى فى «المرصاد»؛ لأن المجاز وإن كان مستعملا فى غير ما وضع له ففائدة الوضع التهيؤ للاستعمال؛ ولأن اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله لا حقيقة ولا مجاز، ويجوز أن يسمى به حينئذ غيره لعلاقة بينهما فيكون مجازا لا حقيقة له. والحق: أن المجاز يفتقر إلى سبق وضع أول، لا إلى سبق حقيقة؛ وكذا قال الأصفهانى: الحق أن المجاز يستلزم اللفظ الموضوع، بإزاء معنى من المعانى، والحقيقة ليست اللفظ الموضوع بل المستعمل فيما وضع له اللفظ، واختلف كلام الرازى فى «منتخبه» وأوَّله ابن التلمسانى بأنه حيث قال: لا يستلزم وأراد به الجواز العقلى، وحيث يقال: يستلزمه، أراد به الوضع، فإنا لم نعرف أن الألفاظ موضوعة بإزاء ما دلت عليه إلا بالاستعمال، ولا نعرف عين الواضع من توقف أو مصطلح، وزعم بعضهم أن الخلاف فى هذه المسألة إنما هو فى المفرد لا فى المركب. والمانعون تمسكوا بأن الرحمن مجاز فى البارى تعالى؛ لأنه موضوع للواحد المذكر الموصوف بالتعطف، وليس له حقيقة؛ لأنه لم يستعمل إلا فى الله، واعترض بأنه كان يقال على رحمان اليمامة. وأجيب بأنه على سبيل المجاز أيضا، ومعناه: منعم اليمامة، وبأنه لا يلتفت إليهم، لأنه تعنت منهم. وقيل: فى الجواب نظر؛ لأنه لا ينفى الاستعمال فى حق البارى سبحانه، غايته أنه يعلل الواقع، وهو تأكد الاستعمال، لكنه ضعيف؛ إذ لا اعتداد بالاستعمال إذا كان على خلاف أصل الوضع مضادا له منافيا إياه، وظهر من هذا أنه مجاز ليس بحقيقة. ينظر البحر المحيط ٢/٢٢٢ ٢٢٤.

(١) فى «جـ»: موضوعها.

(٢) فى «جـ»: وبين.

اللفظ لمعنى: أن يكون حقيقةً؛ فإنَّ الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له. والحاصل: أنه إمَّا أنْ يأخذ الاستعمال قيدا فى الحقيقة أوْ لاَ، وأيّما كان، يتوجّه على كلامه الإشكال: أمّا إن أخذه: فلأنّه يتوجه عليه هذا الإشكال. وأمّا إنْ لم يأخذه: فلأنّه يبطلُ حدُّ الحقيقة؛ وذلك لأنّه أخذ الاستعمال قيدا فى حدِّ الحقيقة.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال: بتفسير الاستلزام بأمر يدفع الإشكال؛ وهو أنّا نقول: لا نعنى باس لزام المجاز الحقيقة عدم الانفكاك عنه، بل نقول: المجاز يستلزم سبق وضع اللفظ بإزاء معنى (١) آخر أصالة جزما؛ وذلك يستلزم صدْق قولنا: «متى استعمل فيه كان حقيقة»؛ فالمجاز استلزم (٢) كون اللفظ موضوعاً بإزاء غيره، وكون اللفظ موضوعاً بإزاء غيره يستلزم صدْق قولنا: «متى ما استعمل اللّفظ - أو كلما استعمل اللّفظ - فى ذلك المعنى الموضوع له، كان حقيقة»، ولا نعنى بالاستلزام إلا هذا، وعلى هذا لا يردُ(٣) إشكال ولا مناقضة بين هذا الكلام، وبين ما سبق من الرد على الجمهور، وكونِ اللفظ فى الوضع الأول لا يكون حقيقة ولا مجازا. لا يقال: «لا نسلِّم أنه يلزم من المجاز وضع اللّفظ بإزاء معنى آخر أصالة؛ وهذا لأن كون اللّفظ مستعملاً فى غير موضوعه الأصلىّ، يصدق على وجهين:

أحدهما: أن يكون له موضوع أصلىّ، واستعمل فى غيره.

الثّانى: ألاّ يكون له موضوع أصلاً، ويصدق أنه استعمل فى غير موضوعه الأصلى وإن لم يكن له موضوع أصالة؛ لأنْ غير الشىء لا يكون عين (٤) الشىء؛ فاللّفظ المهمل إذا استعمل [١٨٦ب] فى أىِّ معنى كان، كان ذلك استعمالاً للفظ فى غير موضوعه الأصلى، ولا يستدعى ذلك موضوعاً أصلاً.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلِّم كون الحقيقة لا تستلزم المجاز، وإنّما يتمُّ ما ذكره أن لو توقف المجاز على الوضع أو على السماع. أما إذا لم يكن كذلك، بل يكفى فى ذلك كون اللفظ موضوعا لمعنى بأن يكون للمسمى علاقة مع معنى آخر، وإنّما يلزم من مجرد وضع اللفظ بإزاء المعنى: أن يكون مجازا فى غيره؛ إذ ما من معنى يصير موضوعا أصليًّا للفظ إلا ويكون بينه وبين معنى آخر علاقة ما؛ فيصير اللفظ مجازا فى ذلك المعين؛ فتصير الحقيقة مستلزمة للمجاز، لا أنَّ المجاز يستلزم الحقيقة»:

---

(١) فى «ز»، «ب»: المعنى.

(٢) فى «حـ»: استلزام.

(٣) فى «ز»، «ب»: الايراد.

(٤) فى «حـ»: غير.

لأنّا نقول: المجاز هو اللفظ المستعمل بإزاء معنى مغاير للمعنى الّذى وضع له اللفظ؛ وهذا تصريحٌ بأن المجاز يستلزم وضع اللفظ بإزاء معنى من المعانى متى استعمل اللفظ فيه كان حقيقة؛ فالمنع مندفعٌ؛ ولا يرد المهمل؛ لأنه إن استعمل فى معنًى لا يصدق عليه: أنه لفظ استعمل بإزاء معنى مغاير للمعنى الذى وضع له الّلفظ؛ إذ لو صدق عليه: لما كان مهملاً، والمفروض خلافه. نعم: لو قال قائلٌ: المجاز: «هو الّلفظ الذى لم يستعمل فيما وضع له» - بطل ذلك بالمهمل إذا استعمل فى معنى من المعانى، فلم يفرق هذا القائل بين قولنا: «المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير موضوعه الأصلى»، وبين قولنا: «هو اللفظ الذى لم يستعمل فى موضوعه الأصلى»؛ والفرق بينهما ظاهرٌ بَيِّنٌ.

وأما الثّانى: فاندفاعه ظاهر؛ وذلك لأنه منع توقف المجاز، مكتفيا بالعلاقة.

فنقول: إن توقف المجاز على الحقيقة، فظاهر، وإن لم يتوقّف، فلا استلزام أيضا؛ وذلك لتوقف المجاز على العلاقة، ولا يلزم وجود العلاقة بين الحقيقة وغيرها، وكل لفظ هو حقيقة فى معنى من المعانى؛ والاستقراء يحققه؛ منها: لفظ «الرحمن»، قال ابن الحاجب: لو استلزم[1]، لصحَّ إطلاق «الرحمن» على غير الله [2].

والثّانية: اتّفاق معنى فى اللازم، وهذا الكلام يصلح أن يكون دليلاً على عدم استلزام الحقيقة المجاز.

وقال أيضا: «لو لم يستلزم - أى: المجاز الحقيقة - لعرى الوضع عن الفائدة؛ واللازم باطل»؛ وهذا مندفع بالمنع؛ فإنَّ الوضع يتوقّف عليه المجاز، والمجاز فائدة.

وقال أيضا: «لو استلزم، لكان نحو: «قامت الحرب على ساق، وشابت لمة الّليل[3]» - حقيقة؛ واللازم باطل»، ثم عارض بأنه: «لو استلزم، يلزم أن يكون لمعنى متحققٍ؛ وليس كذلك، وهو مشترك الإلزام»: والجوابُ: منع انتفاء اللازم.

وأما قوله: «لو لم يستلزم، لكان لمعنى متحقّق» - فهو ممنوع؛ وسند المنع ظاهر.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: فِيمَا بِهِ تَنْفَصِلُ الْحَقِيقَةُ عَنِ الْمَجَازِ:

الْفُرُوقُ الْمَذْكُورَةُ مِنْهَا صَحِيحَةٌ، وَمِنْهَا فَاسِدَةٌ:

---

(١) فى «ز»، «ب»: استلزام.

(٢) ينظر: العضد (١/١٥٥).

(٣) فى «جـ»: لمتها بليل.

أَمَّا الصَّحِيحَةُ فَنَقُولُ: الْفَرْقُ بَيْنَ الحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ إِمَّا أَنْ يَقَعَ بِالتَّنْصِيصِ، أَوْ الاِسْتِدْلالِ: أَمَّا التَّنْصِيصُ فَمِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: أَنْ يَقُولَ الْوَاضِعُ: هَذَا حَقِيقَةٌ، وَذَلِكَ مَجَازٌ. وَثَانِيهَا: أَنْ يَذْكُرَ أَحَدَهُمَا. وَثَالِثُهَا: أَنْ يَذْكُرَ خَوَاصَّهُمَا.

وَأَمَّا الاِسْتِدْلالُ فَمِنْ وُجُوهٍ أَرْبَعَةٍ: أَحَدُهَا: أَنْ يَسْبِقَ الْمَعْنَى إِلَى أَفْهَامِ جَمَاعَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ عِنْدَ سَمَاعِ اللَّفْظِ مِنْ دُونِ قَرِينَةٍ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِيهِ؛ فَإِنَّ السَّامِعَ لَوْلا أَنَّهُ اضْطُرَّ مِنْ قَصْدِ الْوَاضِعِينَ إِلَى أَنَّهُمْ وَضَعُوا اللَّفْظَ لِذَلِكَ الْمَعْنَى لَمَا سَبَقَ إِلَى فَهْمِهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى دُونَ غَيْرِهِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ، إِذَا أَرَادُوا إِفْهَامَ غَيْرِهِمْ مَعْنًى اقْتَصَرُوا عَلَى عِبَارَاتٍ مَخْصُوصَةٍ، وَإِذَا عَبَّرُوا عَنْهُ بِعِبَارَاتٍ أُخْرَى لَمْ يَقْتَصِرُوا عَلَيْهَا؛ بَلْ ذَكَرُوا مَعَهَا قَرِينَةً فَيُعْلَمُ أَنَّ الأُولَى حَقِيقَةٌ؛ إِذْ لَوْلاَ أَنَّهُ اسْتَقَرَّ فِي قُلُوبِهِمُ اسْتِحْقَاقُ تِلْكَ اللَّفْظَةِ لِذَلِكَ الْمَعْنَى لَمَا اقْتَصَرُوا عَلَيْهَا.

وَثَالِثُهَا:إِذَا عُلِّقَت الْكَلِمَةُ بِمَا يَسْتَحِيلُ تَعْلِيقُهَا بِهِ عُلِمَ أَنَّهَا فِي أَصْلِ اللُّغَةِ غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ لَهُ؛ فَيُعْلَمُ أَنَّهَا مَجَازٌ فيه؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ** ﴾ [يُوسُفُ:٨٢].

وَرَابِعُهَا: أَنْ يَضَعُوا اللَّفْظَ لِمَعْنًى، ثُمَّ يَتْرُكُوا اسْتِعْمَالَهُ إِلاَّ فِي بَعْضِ مَجَازَاتِهِ، ثُمَّ اسْتَعْمَلُوهُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ الشَّيْءِ: عَلِمْنَا كَوْنَهُ مَجَازًا عُرْفِيًّا؛ مِثْلُ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الدَّابَّةِ فِي الْحِمَارِ. فَالْخَاصِيَّتَانِ الأُولَيَانِ لِلْحَقِيقَةِ، والأُخْرَيَانِ لِلْمَجَازِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد اتّضح أن حمل اللّفظ على الحقيقة واجب بدون القرينة، وأنه لا يجوز حمله على المجاز إلا بقرينةٍ، فقد تعبدنا بحكمين مختلفين فى موردين مختلفين، لا يتأتّى العمل والتّفصّى[1] عن العهدة فيهما إلا بعد معرفة [١٧٨أ] اختلافهما، وكون أحدهما حقيقة والآخر مجازا، فلننظر فى أنه هل لنا طريق إلى الفرق بين الحقيقة والمجاز، أم ليس لنا طريق إلى ذلك ؟:

فنقول: أما على رأى مَنْ لا يقول بالتكليف بالمحال: فلابد من الطّريق إلى معرفة ذلك؛ وإلا يلزم التكليف بالمحال. وأما على رأى من يجوِّز التكليف بالمحال، فنقول: ليس هذا باب التكليف بالمحال؛ فإن لنا طرقا إلى معرفة ذلك.

---

(١) أى: التخلُّص.

وبيانه: أن الحقيقة تنفصل عن المجاز: إما بالتّنصيص من واضع اللغة، أو لا بالتّنصيص[١]، بل بالاستدلال: أما التنصيص: فمن وجوه ثلاثة:

الأول: أن يقول واضع اللغة: هذا حقيقة في ذلك اللّفظ مجاز[٢] في كذا.

الثاني: أن يوجد من الواضع التّنصيص على أحدهما؛ وذلك بأن يقول: هذا اللفظ إن عنى [٣] به كذا، فقد عنى به ما وضع له اللفظ، وإن عنى به كذا، فقد عنى به ما لم يوضع له اللفظ، بل ما هو غيره لمناسبة، ومن البيّن: أن هذا تنصيص على الحقيقة والمجاز؛ بالتّنصيص على وجود حدِّ الحقيقة في أحد الموردين، وحدّ المجاز في الثاني.

الثّالث: أن يوجد [من] [٤] الواضع التّنصيصُ على خاصَّة الحقيقة في مورد، وعلى خاصَّة المجاز في غيره؛ وذلك بأن يقولوا: هذا اللّفظ إن عنى به كذا، فقد انتظم لفظه معناه، من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل، وإن عنى به كذا، فلا ينتظم لفظه معناه إلا بزيادةٍ، أو نقصان، أو نقل؛ بناء على أن هذا المعنى المعبر عنه بالانتظام خاصَّة تساويه الحقيقة [٥]، وعدم الانتظام خاصة يساويه المجاز. فهذه أقسام التّنصيص.

وأما الاستدلال: فما ليس للواضع فيه أحد النّصوص الثلاثة [٦]؛ وهو من وجوه:

أحدها: سبق المعنى المخصوص إلى أفهام جماعة من أهل اللغة عقيب سماع ذلك اللّفظ [٧] المخصوص من غير قرينةٍ؛ فيستدلُّ بسبق ذلك المعنى إلى أفهامهم من ذلك اللّفظ دون غيره من المعاني من غير قرينة: أن ذلك اللّفظ موضوع لذلك المعنى؛ وذلك

---

(١) في «جـ»: أو بالتنصيص.

(٢) قوله: «التنصيص أن يقول الواضع: هذه حقيقة، وهذا مجاز». قلنا: هذا فرض مستحيل عادة، وأين الواضع ؟ ومن الواضع ؟ وهذا شيء ما علمه أحد، فكيف ينقل عنه ؟ والصحيح مما تقدم الوقف في الواضع، هل هو الله تعالى، أو غيره، بل المتجه أنْ يقول: التنصيص أن يقول أئمة اللغة، مع أني لم أر أحدا تعرض لذلك تعرضا كليا إلا الزمخشري في «أساس البلاغة» يقول في كل لفظ: هو حقيقة في كذا، مجاز في كذا، وغيره من أئمة اللغة، إنما يذكر ذلك في بعض الألفاظ، ويسردون الباقي سردا من غير تعيين. ينظر النفائس (٢/٩٥٠).

(٣) في «ز»، «ب»: أعنى.

(٤) سقط في «ز»، «ب».

(٥) في «ز»، «ب»: يساويه للحقيقة.

(٦) في «ز»، «ب»: الثانية.

(٧) في «ز»، «ب»: الحرف.

[لأنه] (١) لولا أنه اضطر السامع من قصد [الواضعين] (٢) إلى أنهم وضعوا اللفظ لهذا المعنى المعين، وإلا لما سبق ذلك المعنى بخصوصه دون غيره إلى فهمه. ولا يقال: «ما ذكرتم يبطل باللَّفظ المشترك، وبالمجاز الرَّاجح»: لأنا نقول: اللَّفظ المشترك تبادر معناه - أعنى: كل واحد منهما، أو منها - إلى ذهن من هو عالم بالوضع، وأما الاستعمال فى الجميع، أو الحمل على الجميع إذا سمعه، فهو غير التبادر (٣)؛ فإذن: هو حقيقة بما هو متبادر إلى الذهن، وجواب (٤) صاحب «الإحكام» عنه بأنه حقيقة فى أحدهما، فاسد؛ لأنه يلزم منه أن يكون مجازا فى كل واحد من الخاصّين؛ وهو باطلٌ. واما المجاز الرَّاجح المتبادر إلى الذِّهن، فهو حقيقةٌ - والحالة هذه - فلا يرد.

وثانيها: أنهم [إذا] (٥) أرادوا إفهام الغير معنى من المعانى اقتصروا، على عبارةٍ مخصوصة مجردة عن القرينة، وإذا عبَّروا عنه بعبارةٍ أخرى، لم يقتصروا عليها، [بل](٦) يقرنونه بقرينة [١٨٧/ب]؛ فيعلم أنَّ الأول حقيقةٌ، والثانى مجاز؛ وذلك لأنه لولا أنه (٧) استقرَّ فى أنفسهم استحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى بمجرَّد الوضع، لما اقتصروا عليها، فالاقتصار عليها دليل الحقيقة، وعدم الاقتصار دليل المجازاة.

وثالثها: إذا علِّقت الكلمة على شىء يستحيل تعلُّقها به عقلاً، عُلم أنها فى أصل اللُّغة غير موضوعة له؛ لأن الواضع لا يضع اللَّفظ إلا لما [لا] يستحيل تعلُّقه على الشىء الذى وضع له اللفظ؛ فعلم أنه مجاز فيه.

مثاله: قوله تعالى:﴿**جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ**﴾ [الكهف:٧٧]، وقوله تعالى:﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ [يوسف: ٨٢].

ورابعها: أن يضع أهل اللُّغة لفظا لمعنى عام فى موارد، ثم يتركوا استعماله، إلا فى بعض مجازيه، ثم بعد ذلك يستعملونه (٨) فى عين ذلك الشىء؛ فإنا نعلم من ذلك: أن استعماله [فى المهجور استعماله] فى مجاز عرفى.

---

(١) سقط فى «حـ».

(٢) سقط فى الأصول والمثبت من المعتمد ٢٦/١.

(٣) فى «ب»: المتبادر.

(٤) فى «ز»، «ب»: وجواب.

(٥) سقط فى «ز»، «ب».

(٦) سقط فى «ز»، «ب».

(٧) فى «ز»، «ب»: وذلك لا لولا أنه.

(٨) فى «ز»، «حـ»: يستعلونه.

ومثاله: لفظ «الدَّابَّة»؛ فإنها حقيقة فيما يدبُّ مطلقا، ثم إنهم تركوا [استعماله][(١)] فى القملة والنَّملة، واستعملوه فى نوع خاصٍّ مما له الدَّبيب؛ كالفرس أو[(٢)] الحمار مثلاً، ثم استعملوه بعد ذلك فى عين ذلك الشىء الذى كان قد ترك استعماله فيه؛ فيكون الاستعمال فى المَهْجور استعماله فيه مجازا عرفيا، وهذا ظاهر؛ وذلك لأنه:

كان الّلفظ حقيقةً فيما يدبُّ لغةً، ثم لما كثر استعماله فى نوعٍ خاصٍّ، وترك استعماله فى الأوَّل، صار حقيقةً عرفيةً بالنسبة إلى ذلك النَّوع؛ لوجود الحقيقة العرفية، وإذا صار ذلك حقيقةً عرفيةً، يلزم أن يكون استعماله فيما وُضع لغةً أولاً مجازا عرفيًّا.

فالخاصّتان الأوليان للحقيقة؛ وذلك لأن الخاصَّة الأولى تبيّن السَّبق إلى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون القرينة؛ وذلك يدلُّ على كون الّلفظ موضوعا لذلك المعنى، وأنه اللفظ المستعمل فيما وضع له.

والخاصَّةُ الثَّانية: هى تجريد اللفظ عن القرينة إذا قصد به إفهام معنى مخصوص للغير، وعدم تجريده عن القرينة إذا عبر عن ذلك المعنى بعبارة أخرى؛ فيدلُّ ذلك على كون استعمال اللفظ المُجَرَّد عن القرينة عند [قصد] [(٣)] إفهام الغير ذلك المعنى - هو لكون الّلفْظ موضوعا له، وأنه استعمله فيما وضع له، وعدم سبق المعنى إلى الذّهن عند سماع اللفظ، لا يدلُّ على كون اللفظ مجازا فيه؛ وهذا لِجَوَازِ أن يكون الّلفظ مشتركا؛ ولهذا قال المصنِّف: «الخاصَّتان الأوليان للحقيقة».

وأما كون الخاصّتين الأخرين [(٤)] للمجاز، فذلك ظاهرٌ.

واعلم: أن صاحب «المعتمد» ذكر أن الفرق بين الحقيقة والمجاز[(٥)] إما نصٌّ من أهل

---

(١) سقط فى «ز»، «ب».

(٢) فى «ز»، «ب»: و.

(٣) سقط فى «ز»، «ب».

(٤) فى «جـ»: الأولتان.

(٥) قال القاضى عبدالوهاب فى كتاب الملخص: اعلم أنَّ الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يُعلم من جهة العقل ولا السمع، ولا يُعلم إلا بالرجوع إلى أهل اللغة؛ والدليل على ذلك أن العقلَ متقدِّم على وضْع اللغة، فإذا لم يكن فيه دليل على أنهم وضعوا الاسم لمسمى مخصوص امتنع أن يُعْلم به أنهم نقلوه إلى غيره؛ لأن ذلك فرعُ العلم بوضعه، وكذلك السمع إنما يَرِد بعد تقرُّر اللغة، وحصول المواظبة، وتمهيد التخاطب، واستمرار الاستعمال، وإقرار بعض الأسماء فيما وُضع له، واستعمال بعضها فى غير ما وُضِع له؛ فيمتنع لذلك أن يُقال إنه يعلم به أن استعمالَ أهل اللغة لبعض=

اللغة، وإما استدلال بعاداتهم، والأسبق إلى أفهامهم، وبما يجب للحقيقة والمجاز:

أما الأول: فنحو أن يقولوا: هذه حقيقةٌ، وهذا مجاز، أو يقولوا: هذا الكلام إذا عنى به كذا، فقد عنى به ما وضع له اللفظ، وإذا عنى به كذا، لم يكن قد عنى به ما وضع له اللفظ، أو يقولوا: إذا عنى به كذا، ما انتظم لفظه معناه؛ إما بزيادة، أو نقصان، أو نقل. هذا لفظه؛ فقد جعل وجوه التّنصيص ثلاثة:

الأول: التّنصيص على أنَّ هذا حقيقةٌ، وذلك مجاز.

=الكلام هو فى غير ما وُضِع له لامتناع أن يُعلم الشيء بما يتأخر عنه. قال: فمن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أن يُوقِفنا أهلُ اللغة على أنه مجاز ومستعمل فى غير ما وُضع له؛ كما وَقّفونا فى استعمال أسد، وشجاع، وحمار، فى القويّ والبليد، وهذا من أقوى الطرق فى ذلك. ومنها: أنْ تكون الكلمةُ تصرَّف بتثنية وجمع اشتقاق وتعلُّق بمعلوم، ثم تجدها مستعملةً فى موضع لا يثبت ذلك فيه؛ فيُعْلم بذلك أنها مجاز، مثل لفظة أَمْر، فإنها حقيقةٌ فى القول لتصرفها بالتثنية والجمع والاشتقاق؛ تقول: هذان أمران، وهذه أوامر اللّه، وأوامر رسوله، وأَمَر يأمر أمرا، فهو آمر. ويكون لها تعلُّق بآمر، ومَأمور به، ثم تجدها مستعملةً فى الحال، والأفعال، والشأن، عاريةً من هذه الأحكام؛ فيُعْلم أنها فيه مجاز، مثل: «وما أَمْرُ فِرْعَونَ بِرَشِيد» يريدُ جملة أفعاله وشأنه. ومنها أن تطّرد الكلمةُ فى موضع ولا تطَّرد فى موضع آخر من غير مانع، فيستدلُّ بذلك على كونها مجازا؛ وذلك لأن الحقيقة إذا وُضِعت لإفادة شيء وجب اطّرادها، وإلا كان ذلك ناقضا للغة، فصار امتناعُ الاطّراد مع إمكانه دالا على انتقال الحقيقة إلى المجاز؛ وذلك كتسمية الجدِّ أبا؛ فإنه لا يطّرد، وكذا تَسْمِية ابن الابن ابنا. قال: ومنها ما ذكره القاضى أبوبكر من أن تقويةَ الكلام بالتأكيد من علامات الحقيقة دون المجاز؛ لأن أهل اللغة لا يقوّون المجاز بالتأكيد، فلا يقولون: أراد الجدارُ إرادة، ولا: قالت الشمس قولا؛ كطلعت طلوعا؛ وكذلك ورود الكلام فى الشّرع؛ لأنه على طريق اللغة؛ قال تعالى:﴿وكَلَّمَ اللَّه موسى تكْليما﴾؛ فتأكيدهُ بالمصدر يفيد الحقيقةَ، وأنه أسمعه كلامه، وكلّمه بنفسه، لا كلاما قام بغيره. انتهى ما ذكره القاضى عبدالوهاب. وفى تعليق ألكيَا: قد ذكر القاضى أبوبكر فروقا بين الحقيقة والمجاز؛ فمن ذلك أن الحقيقة يُقاسُ عليها، والمجازُ لا يقاسُ عليه؛ فإنَّ من وجد منه الضَّرب يقال: ضرب يضرب فهو ضارب؛ فيُطْلَق هذا الاسم على كل ضارب؛ إذ هو حقيقةٌ، فيُطْلَق ذلك على من كان فى زَمَنِ واضِع اللغة، وعلى مَنْ يأتى بعدَه، ولا يُقَال: اسأل البساط، واسأل الحصير، واسأل الثوب بمعنى صَاحبه قياسا على: «واسأل القَرْيَةَ». الثانى أنّ الحقيقةَ يشتق منها النعوت، يقال أمر يأمر فهو آمر، والمجازُ لا يشتق منه النعوت والتفريعات. الثالث أنَّ الحقيقة والمجاز يفترقان فى الجمع، فإن جمع «أَمْر» الذى هو ضدّ للنهى، أوَامر، وجمع الأمر الذى هو بمعنى القَصْد والشأن أمور. ينظر: المزهر للسيوطى (١/٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤).

الثَّانى: التَّنصيص على حدهما.

الثالث: التَّنصيص [١٨٨/أ] على خواصهما.

فإن ما ذكره فى الثَّالث هو التَّصريح بالخاصَّة، وقد سبق بيان كونهما خاصَّة فى حد الحقيقة والمجاز مع ما فيه من البحث، وقد نقل المصنِّف ذلك بعينه، إلا أنه زاد فيه لفظتى «الحد والخاصَّة».

ثم قال صاحب «المعتمد»: «وأما الاستدلال: فأن يسبق إلى أفهام أهل اللُّغة عند سماع اللفظ من دون قرينةٍ معنى من المعانى دون معنى آخر؛ فيعلموا: أنها حقيقةٌ فيما سبق إلى الفهم؛ لأنه لولا أنه قد اضطر السَّامع [من] قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى، ما سبق إلى فهمه [١] ذلك المعنى دون غيره»[٢].

ثم قال: «ووجه آخر: أن يكون أهل اللُّغة إذا أرادوا إفهام غيرهم معنى من المعانى، اقتصروا على عبارة مخصوصة، وإذا عبّروا عنه بغيرها، لم يقتصروا عليها [٣] فيعلمون[٤]: أنَّ العبارة التى اقتصروا عليها هى حقيقة فى ذلك المعنى؛ لأنه لولا ما استقرَّ فى أنفسهم من استحقاق ذلك المعنى لتلك اللفظة، وأنها تفيده وحده - ما اقتصروا عليها»[٥].

واعلم: أنا إنَّما نقلنا عبارة صاحب «المعتمد» فى هذا الموضع؛ لأنها تشعر بأن المقصود من الاستدلال على الحقيقة والمجاز ههنا: ما يفيد العلم، ويوازيه فى الإشعار كلام صاحب «العمد»[٦]؛ فليتأمَّل النَّاظر [٧] هذا الموضوع؛ فإنه صرَّح المصنِّف - أيضا - بأنه يعلم.

تنبية: اعلم أن وجوه التَّنصيص ثلاثة؛ على ما شرحناه، ودلَّ عليه - أيضا - كلام هذا المصنِّف صريحا من كلامه:

الأوَّل: [التنصيص] على أن هذه اللفظة حقيقة، وذلك مجاز.

---

(١) فى «ز»، «جـ»: فهمهم.

(٢) ينظر المعتمد (١/٢٦).

(٣) فى «ز»، «جـ»: عليه.

(٤) فى «ب»: فيعلموا.

(٥) ينظر: المعتمد (١/٢٦).

(٦) فى «ز»: المعمد.

(٧) فى «ز»، «ب»: الناظم.

الثَّاني: التَّنصيص على حدَّيهما.

الثالث: التَّنصيص على خواصِّهما.

ولفظ المصنِّف في «المحصول»: «أو بذكر حدَّيهما» وربما يوجد في بعض النسخ: «أو بذكر أحدهما»، وهو فاسدٌ، وليس بصحيح.

وصرَّح بما ذكرناه صاحب «الحاصل»؛ فقال[١]: «أو بتحديدهما»، واشتبه ذلك على صاحب «التلخيص»، وغيره لذلك، ووجه [٢] فساده من حيث المعنى ظاهر [٣]؛ فإنَّ التَّنصيص على أنَّ أحدهما حقيقة - لا يكون تنصيصا على أنَّ الآخر مجاز؛ وهذا واضحٌ غاية الوضوح. واعلم: أن الوجه الرابع، زيَّفه[٤] صاحب «المعتمد» فقال[٥]:

«هذا الوجه لايصح؛ لأنّا إنما علمنا بالعقل أن القرية لم ترد، وأما أن اسم القرية مجاز في أهلها، فيحتاج إلى دلالةٍ؛ لأنه لا يجب إذا لم يرد المتكلم معنى من المعاني [بكلامه][٦]، وأراد غيره أن يكون الكلام مجازا في ذلك الغير [٧]؛ ألا ترى أنَّ الكلمة لو كانت مشتركة [بين] [٨] حقيقتين [٩]، وعلمنا استحالة إرادة الحكيم [١٠] لأحدهما، وأنه قد أراد الأخرى [١١] - لم تكن الكلمة مجازا فيه؛ وهذا تزييف صحيح.

وقال بعض الفضلاء من المتأخرين: قد يكون الإنسان عالماً بحدود أشياء كثيرة، وبحدٍّ شيئين، ومع ذلك تشتبه عليه تلك الأشخاص في بعض الأحوال، ولا ينفعه معرفة الحد في التمييز بين تلك الأشخاص: أن يعرف كُلَّ نوع من أنواع الحيوان، ثم رأى من بُعد

---

(١) ينظر الحاصل (١/٣٦٤).

(٢) في «ز»: وجه.

(٣) في «ز»، «ب»: الظاهر.

(٤) في «جـ»: نيفه.

(٥) ينظر المعتمد (١/٢٧٠)

(٦) سقط في «جـ».

(٧) في «جـ»: المعنى.

(٨) سقط في «جـ».

(٩) في «جـ»: بحقيقتين.

(١٠) في «ز»، «ب»: الحكم.

(١١) في «جـ»: الآخر.

أشخاصاً تتحرَّك، فعلم أنها (١) حيوانات [١٨٨/ب]؛ لكن لا يمكنه أن يعرف (٢) أنها من أيِّ نوع هى، وهل بين تلك الأشخاص اختلاف بالنوع أو لا ؟.

وكونه عالما بحدِّ كلِّ نوع، لا يفيده فائدة فى هذا الباب؛ بل لابُدَّ من طريقٍ آخر يوصِّل إلى هذا المطلوب، فذكر حدّ الحقيقة أو المجاز لا يغنى فى التمييز ههنا؛ لأنه تردد فى أن الحد المذكور للحقيقة هل هو موجود فى هذه الاستعمالات أم لا ؟ أو فى بعضها؟ وكذلك حدّ المجاز. فذكْرُ الحدّ لا يعد من التنصيص، وأما ذكر الخواصِّ، فيندرج ذلك فى باب الاستدلال، ولا يعد ذلك من التنصيص. هذا ما قاله، وهو مندفع عمَّا ذكره المصنف؛ لأن المراد من التنصيص على حديهما: قول أهل اللغة: حد الحقيقة صادق على هذا اللفظ، وحد المجاز صادق على هذه اللفظة.

أو نقول: هذا اللفظ إذا عُنى به كذا، فقد استعمل فيما وضع له، وإذا عنى به كذا، فقد استعمل فى غير ما وضع له؛ لعلاقة بينه وبين الموضوع له اللفظ. فالحاصل: أن المقصود من معرفة حدَّيْهما [ليس] معرفتهما فقط، بل ذلك مع معرفة صدق حدّ الحقيقة على لفظ (٣) كذا، وصدق حدّ المجاز على لفظ كذا؛ فاندفع ما ذكره.

أما قوله: «ذكر الخواصّ يندرج فى باب الاستدلال» - فليس كذلك؛ لأنَّ المقصود من التنصيص: تصريح أهل اللُّغة بأن هذا اللفظ أو حد الحقيقة صادق عليه، أو خاصة الحقيقة المساوية لها موجودة ههنا؛ وكذا الكلام فى جانب التَّمْييز، فقد وجد فى كونه خاصة للحقيقة، ووجوده ههنا صريح لفظ ماضٍ على ما ذكرناه، وأما الاستدلال فهو أن يوجد دليل دالٌّ على كون اللفظ حقيقة أو مجازا فيما إذا لم يوجد التَّنْصيص على أحد أمور ثلاثة من اللغوى.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَأَمَّا الْفُرُوقُ الضَّعِيفَةُ، فَقَدْ ذَكَرَ مِنْهَا الْغَزَّالِىُّ وُجُوهًا أَرْبَعَةً:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْحَقِيقَةَ جَارِيَةٌ عَلَى الاطِّرَادِ؛ فَقَوْلُنَا: «عَالِمٌ» لَمَّا صَدَقَ عَلَى ذِى عِلْمٍ وَاحِدٍ، صَدَقَ عَلَى كُلِّ ذِى عِلْمٍ، وَالْمَجَازُ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا صَحَّ: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ [يُوسُفُ:٨٢] صَحَّ «وَاسْأَلِ البِسَاطَ». وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ الدَّعْوَى العَامَّةَ لا تَصِحُّ بِالْمِثَالِ الْوَاحِدِ.

---

(١) فى «ز»: أنه.

(٢) فى «ز»، «ب»: يعترف.

(٣) فى «جـ»: لفظة.

وَأَيْضًا، إِنْ أَرَادَ باطِّرَادِ الْحَقِيقَةِ اسْتِعْمَالَهَا فِى جَمِيعِ مَوَارِدِ نَصِّ الْوَاضِعِ، فَالْمَجَازُ أَيْضًا كَذَلِكَ؛ لأَنَّهُ يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ فِى جَمِيعِ مَوَارِدِ نَصِّ الْوَاضِعِ، فَلاَ يَبْقَى بَيْنَهُمَا فِيهِ فَرْقٌ. وَإِنْ أَرَادَ اسْتِعْمَالَ الاسْمِ فِى غَيْرِ مَوْضِعِ نَصِّ الْوَاضِعِ؛ لِكَوْنِهِ مُشَارِكًا لِلْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ فِى الْمَعْنَى، فَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ، وَعِنْدَهُ لا قِيَاسَ فِى اللُّغَاتِ.

سَلَّمْنَا جَوَازَ الْقِيَاسِ فِى اللُّغَةِ؛ لَكِنَّ دَعْوَى اطِّرَادِ الْحَقِيقَةِ مَمْنُوعَةٌ؛ لأَنَّ الْحَقِيقَةَ لا تَطَّرِدُ فِى مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ:

الأَوَّلُ: أَنْ يَمْنَعَ مِنْهُ الْعَقْلُ؛ كَلَفْظِ الدَّلِيلِ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ: إِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِى فَاعِلِ الدِّلالَةِ؛ فَإِنَّهُ لَمَّا كَثُرَ اسْتِعْمَالُهُ فِى نَفْسِ الدَّلالَةِ، لا جَرَمَ لَمْ يَحْسُنِ اسْتِعْمَالُهُ فِى حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى إِلاَّ مُقَيَّدًا.

الثَّانِى: أَنْ يَمْنَعَ السَّمْعُ مِنْهُ؛ كَتَسْمِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى «بِالْفَاضِلِ والسَّخِيِّ» فَإِنَّهَا مَمْنُوعَةٌ شَرْعًا مَعَ حُصُولِ الْحَقِيقَةِ فِيهِ.

الثَّالِثُ: أَنْ تَمْنَعَ مِنْهُ اللُّغَةُ؛ كَامْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِ «الأَبْلَقِ» فِى غَيْرِ الْفَرَسِ.

فَإِن اعْتَذَرُوا عَنْهُ بِأَنَّ الأَبْلَقَ مَوْضُوعٌ لِلْمُتَلوِّنِ بِهَذَيْنِ اللَّوْنَيْنِ بِشَرْطِ كَوْنِهِ فَرَسًا !!. فَنَقُولُ: جُوِّزَ فِى كُلِّ مَجَازٍ لا يَطَّرِدُ أَنْ يَكُونَ سَبَبُ عَدَمِ اطِّرَادِهِ ذَلِكَ؛ وَحِينَئِذٍ: لا يُمْكِنُ الاسْتِدْلالُ بِعَدَمِ الاطِّرَادِ عَلَى كَوْنِهِ مَجَازًا.

وَثَانِيهَا: قَالَ الْغَزالِىُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: امْتِنَاعُ الاشْتِقَاقِ دَلِيلُ كَوْنِ اللَّفْظِ مَجَازًا؛ فَإِنَّ الأَمْرَ، لَمَّا كَانَ حَقِيقَةً فِى الْقَوْلِ، اشْتُقَّ مِنْهُ الآمِرُ وَالْمَأْمُورُ، وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ حَقِيقَةً فِى الْفِعْلِ، لَمْ يُوجَدْ مِنْهُ الاشْتِقَاقُ.

وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِمَا تَقَدَّمَ أَنَّ الدَّعْوَى الْعَامَّةَ لا تَصِحُّ بِالْمِثَالِ الْوَاحِدِ، وَلأَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِقَوْلِهِمْ لِلْبَلِيدِ: حِمَارٌ، وَلِلْجَمْعِ: حُمُرٌ، وَعَكْسِهِ: أَنَّ الرَّائِحَةَ حَقِيقَةٌ فِى مَعْنَاهَا، وَلَمْ يُشْتَقَّ مِنْهَا الاسْمُ.

وَثَالِثُهَا: أَنْ تَخْتَلِفَ صِيغَةُ الْجَمْعِ عَلَى الاسْمِ، فَيُعْلَمُ أَنَّهُ مَجَازٌ فِى أَحَدِهِمَا؛ إِذِ الأَمْرُ الْحَقِيقِىُّ يُجْمَعُ عَلَى الأَوَامِرِ، وَإِذَا أُرِيدَ بِهِ الفِعْلُ، يُجْمَعُ عَلَى أُمُورٍ. وَهُوَ ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ اخْتِلاَفَ الْجَمْعِ لا إِشْعَارَ لَهُ أَلْبَتَّةَ بِكَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً فِى مَعْنَاهُ، أَوْمَجَازًا.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ، إِذَا كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْغَيْرِ، فَإِذَا اسْتُعْمِلَ فِيمَا لاَ تَعَلُّقَ لَهُ بِشَيْءٍ، كَانَ مَجَازًا، فَالْقُدْرَةُ إِذَا أُرِيدَ بِهَا الصِّفَةُ، كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْمَقْدُورِ، وَإِذَا أُطْلِقَ عَلَى الْبَيَانِ الْحَسَنِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مُتَعَلَّقٌ، فَيُعْلَمُ كَوْنُهُ مَجَازًا فِيهِ.

وَهَذَا أَيْضًا ضَعِيفٌ جدا؛ لاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ حَقِيقَةً فِيهِمَا، وَيَكُونَ لَهُ بِحَسَبِ إِحْدَى الْحَقِيقَتَيْنِ مُتَعَلَّقٌ دُونَ الأُخْرَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن من الفروق بين[1] الحقيقة والمجاز اطّراد الحقيقة، وعدم اطراد المجاز.

قال الغزالىُّ [2]: والدليل عليه أن العالم لمَّا صدق على ذى علم واحد، صدق على كل ذى علم، وليس المجاز كذلك؛ فإنه يصدق «واسْأل القرية» [يوسف: ٨٢] ولا يطرد ذلك، فإنّه لا يصحّ أن يقال: «سل الفرس، أو البساط، أو الدار»، [والمراد: صاحب الفرس، والبساط، والدار].

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: وهذا ضعيف؛ لأنا نقول: الدعوى كليةٌ، أو نقول: هى عامةٌ من الدعاوى العامة، والعامة لا تصح بالمثال الواحد، فإن الخصم يسلم الحكم فى هذا المثال الواحد والثلاثة [3]، أو العشرة أو المائة بالغةً ما بلغ من مراتب الحصر، ويمنع الدعوى الكلية أو العامة وسند المنع ظاهرٌ، وهذا لجواز أن يكون الحكم فى هذا المثال، أو هذه المثل كذا، ولا يكون فيما عدا هذا المثال أو ما عدا هذه المثل كذا. وأيضًا: فمن أراد باطّراد الحقيقة جواز استعمال [١٨٩/أ] اللفظ فى جميع صور نصّ الواضع، فالمجاز أيضًا كذلك؛ لأنه يجوز استعماله فى جميع صور استعمال العرب. وإن أراد به جواز استعمال اللفظ فى غير موضوع الواضع؛ لكونه مشاركًا لموضع النص فى المعنى المجوز للاستعمال - فهذا قياس فى اللغات؛ وعند الغزالى: لا قياس فى اللغات[4].

سلَّمْنَا جواز القياس؛ ولكن دعوى اطّراد الحقيقة ممنوعةٌ؛ لأنَّ الحقيقة لا تطّرد فى مواضع كثيرة:

---

(١) فى «ز»، «ب»: تبين.

(٢) ينظر المستصفى ٣٤٢/١.

(٣) فى «جـ»: والثالثة.

(٤) ينظر المستصفى (٣٢٢/١).

الأول: أن يمنع منه العقل؛ كلفظ «الدَّليل»؛ فإن من النَّاس من قال: إنه حقيقةٌ فى فاعل الدَّلالة، واللّه تعالى فاعل للدلالة، والعقل منع من استعماله فى حق الله تعالى إلا مقيدًا، فيقال: يا دليل المتحيرين، ولا يقال: يا دليل، فلا يستعمل إلا مقيَّدًا؛ وذلك لأنه لما كثر استعمالهُ فى نفس الدلالة منع من ذلك دفعًا للإِبْهَام والاشتباه.

الثانى: أن يمنع منه السَّمْعُ، أىْ: أن يمنع السَّمع من الاطِّراد؛ وذلك كلفظ «الفاضل» و«الجواد» و«السخى» فإن الفاضل حقيقة فيمن وجدت فيه الفضيلة، والسخى فيمن وجد فيه السخاء، والجواد فيمن وجد فيه الجود، وقد وجدت هذه المعانى فى البارى - سبحانه وتعالى - ولا يجوز إطلاقها على الله تعالى، على أن قولنا: إن أسماء الله توقيفية(١)، ولا توقيف فى هذه الألفاظ.

---

(١) تسمية اللّه تعالى بالأسماء توقيفية، يتوقف إطلاقها على إذن الشرع، ومعنى إذن الشرع: وقوع الإطلاق بذلك الاسم فى الكتاب أو السنّة؛ وذلك للاحتراز عما يوهم باطلاً ولم يكتف فى عدم إيهام الباطل بإدراك العقل، بل يتوقف على إذن الشرع للاحتياط، وليس النزاع فى أسمائه الأعلام الموضوعة لذاته فى اللغات، كلفظة اللّه فى العربية، ولفظة يزدان فى الفارسية؛ فإنه لا نزاع فى جواز إطلاقها من غير توقف على الإذن وإنما النزاع فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال؛ فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية، جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بتلك الصفة، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعى أو لم يرد؛ وكذا الحال فى الأفعال؛ قال القاضى أبوبكر من أصحابنا: كل لفظ دل على معنى ثابت للّه تعالى، جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه، فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه تعالى لفظة العارف؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة. وقد ذهب الشيخ الأشعرى ومتابعوه إلى أنه لابد من التوقيف وهو المختار. والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما، فقد ورد فى الصحيحين أن للّه تعالى تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة، وليس فى الصحيحين تعيين تلك الأسماء، ولكن البيهقى والترمذى عيّناها فى روايتيهما وإنما قيل فى المشهور؛ إذ قد ورد التوقيف بغيرها؛ أما فى القرآن فالمولى، والنصير، والغالب، والقاهر، والقريب، والرب، والناصر، والأعلى، والأكرم، وأحسن الخالقين، وأرحم الراحمين، وذى الطول، وذى القوة، وذى المعارج، إلى غير ذلك؛ وأما فى الحديث فكالحنّان والمنّان. قال فى شرح المواقف: وقد ورد فى هذا الحديث فى رواية ابن ماجه أسماء ليست فى الرواية المشهورة؛ كالتّام، والقديم، والوتر، والشديد، والكافى وغيرها؛ يعنى أنه ذكر فى رواية هذه الأسامى بدل بعض ما ذكر فى رواية غيره والعدد بحاله. قال فى شرح المقاصد: والمشهور أن معنى إحصائها عدّها والتلفظ بها، ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغى أن تذكر بلا إعراب؛ ليكون إحصاء. ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذى الجلال. وقيل حفظها هو التأمل فى معانيها. ينظر: نشر الطوالع ٣٠٩: ٣١١.

الثالث: أن يمنع منه أهل اللُّغة؛ وذلك كلفظة «الأبلق»؛ فإن أهل اللغة منعوا من استعماله فى غير الفرس من الأشياء المتلوِّنة بهذين اللونين؛ فلا يقال: نعل أبلق، ولا ثوب أبلق، ولا جدارٌ أبلق، وإن وجد فيها التَّلوّن بهذين اللونين.

فإن قيل: «الأبلق - لغةً -: هو المتلوِّن بهذين اللونين؛ بشرط كون هذين اللونين فى الفرس»:

قلنا: يلزم مما ذكرتم أن سبب عدم المجاز ما ذكرتم من المعنى، فلا يمكن أن يستدل بعدم الاطِّراد على المجاز.

واعلم: أن هذه الأسئلة واردة على كلام الغزالى؛ غير أن المصنِّف لم يوردها على الترتيب الصِّناعىّ المحرَّر فى علم النظر، والصَّواب أن يقال: ما المعنى بالاطِّراد؟: إن أردتم به: جواز استعمال اللفظ فى جميع صور المنصُوص عليه من جهة الوضع - فالمجاز أيضا كذلك؛ فلا فرق. وإن أردتم: جواز استعمال الّلفظ فى غير مورد النص للمشاركة - فذلك من باب القياس فى الُّلغات؛ ولا قياس فى الُّلغات على رأى صاحب هذا الفرق.

سلمنا؛ ولكن لابدَّ من الدليل على الاطِّراد، وتوجيهه: [أنّا] لا نسلِّم اطِّراد الحقيقة.

وأما الدَّليل: فهو مثال أو مثلٌ، وجاز اختصاص الحكم به أو بها. سلَّمنا ذلك؛ ولكن الحقيقة قد لا تطَّردُ، لوجود مانعٍ منه: إما عقلاً، أو سمعا، أو لغةً؛ فهذا هو الترتيب الصحيح للأسئلة.

واعلم: أن هذا الفرق غير مختصّ بالغزالى؛ بل ذكره غيره من الأصوليين.

والسُّؤال الآخر يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: [نحن] (١)لا ندعى الاطراد مطلقاً، وإنما ندعى اطّراد الحقيقة فيما إذا لم يتحقَّق مانعٌ عقلى أو سمعى أو لغوى؛ فالحقيقة تطَّرد عند (٢) عدم المانع المذكور [١٨٩/ب] من الاطِّراد، والمجاز لا يطَّرد مع عدم المانع المذكور.

قال أبوالحسين البصرى: «والصَّحيح أن نفى الاطِّراد من غير مانعٍ (٣) دليلٌ على أنَّ الاسم مجاز؛ لأنه قد ثبت وجوب اطِّراد الاسم فى حقيقته (٤)، واطِّراده لا يدلّ على أنه

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «جـ»: وعند.

(٣) فى «ب»: منع.

(٤) ينظر: المعتمد ٢٦/١

حقيقةٌ؛ لأنَّ المجاز - وإن لم يطَّرد وجوبا - إلاَّ أنه يجوز اطِّراد بعضه، ولا مانع من ذلك، وما ذكروه من التَّمثيل بـ «النخلة» فهو مثال واحد، ولا يمكن أن يدعى أنه استقرئت الألفاظ كلها، فلم يوجد فيها مجاز مطرد، ولو كان ذلك قد علم، لكان قد علمت ألفاظ المجاز، وعلم أن ما عداها حقيقة قبل العلم بنفى اطِّرادها؛ وذلك يقتضى أن يكون الفصل بينهما قد علم قبله.

قال هذا أبوالحسين البصرىّ فى هذا الموضع (١) وقال فى باب «ذكر أحكام الحقيقة والمجاز»: «إن من حكم الحقيقة أن تطَّرد فى فائدتها على الحدِّ الذى هو يفيدها: إما مشروطةً، أو مطلقةً، إلاَّ أن يمنع من ذلك مانع:

مثال المطلقة: قولنا: «طويل» يفيد ما اختص بالطُّول، فإذا علمنا أن أهل اللُّغة سموا [الجسم] (٢) طويلا؛ لاختصاصه بالطول، ولولا ذلك ما سموه طويلاً - علمنا أنهم سموه بذلك؛ لطوله؛ فسمّينا كلَّ جسم فيه طول بـ«الطويل».

ومثال المشروطة: تسميتهم ما وجد فيه السواد والبياض من الخيل بأنه أبلق؛ فإنا نطرد ذلك فى [كل] (٣) فرس وجدا فيه دون سائر الأجسام، وهذا هو معنى قولنا: «إن القياس مستعملٌ فى الحقائق».

والمخالف فى ذلك: إما أن يخالف فى الاسم، أو يخالف فى المعنى: فإن وافق فى المعنى، وخالف فى الاسم: [فقوله: من جهة العبارة باطلٌ؛ لأنه] (٤) قد أعطى معنى (٥) القياس، وهو إثبات حكم الشىء فى غيره بالردِّ إليه؛ لعلة من العلل. وإن خالف فى المعنى: فمن وجهين:

أحدهما: أن يمنع من تعدِّى الاسم إلى غير ما شاهدهُ أهل اللُّغة، وإن وقعت المساواة فى فائدة الاسم، وهذا إن قاله، ففيه انقطاع اللغة، وليس كذلك إذا لم يطرد المجاز؛ لأن الحقائق مستوعبةٌ للمسميات، وليس يمنع من اطِّراد الحقائق قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]؛ لأن ذلك إنما يقتضى تعليمه أسماء ما حضره دون ما يحدث؛ ولأن نص الله - عز وجل - له على الأسماء، لا يمنع من لم ينصَّ له على أن

(١) ينظر: المعتمد ١/ ٢٧.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) فى «جـ»: حكم.

يقيس؛ على أنه إذا لم يجز أن تكون [الأسماء] كلها توقيفيةً، وجب تخصيص قول الله تعالى: ﴿**وعلَّمَ آدم الأسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ [البقرة: ٣١].

والوجه الآخر: أن يطرد المخالف الاسم في معناه إلا أنه يقول: إنما فعلت [ذلك][١]؛ لعلمي باطِّراد من قصد واضعي اللغة أنهم إنما سموا بقولهم «طويل» كلّ ما اختص بالطُّول مما حدث ومما سيحدث، ويمكن أن يقال له في ذلك: إنما علمت ذلك، لعلمك أنهم سموا الطويل طويلا؛ لاختصاصه بالطول[٢]، وأنه إذا [كان][٣] هذا غرضهم، وجب طرده.

ويقال له: «فهب أنك علمت ذلك ضرورةً؛ أليس لو لم تعلم [ذلك][٤] ضرورة، وعلمت أنهم سَمّوا الطَّويل طويلاً؛ لاختصاصه [١٩٠/أ] بالطُّول لا غير -: لكنت تعلم أن كلَّ ما حصل فيه ذلك، فيجب أن يسمى طَويلاً؛ لابُدَّ، فيقال له: قد تَمَّ غرضنا من وجوب اطّراد الحقائق.

فأما المانع من اطّراد الحقيقة: فضربان: أحدهما: أن يكثر استعمالها في المجاز كثرة توهم المجاز؛ فلا يجوز إطلاقها في موضع لا يحسن إيهام ذلك المجاز فيه؛ نحو: وصف[٥] الله تعالى بأنه دليلٌ؛ عند من يقول: «إن قولنا: «الدليل»[٦] حقيقة في فاعل الدَّلالة»؛ لأنه قد كثر استعماله في الدلالة؛ فصار إطلاقه على الله وهما.

والضرب الآخر: السمع، فإنه منع من تسمية الله - تعالى عزَّ وجلَّ - بأنه فاضلٌ وسخيٌّ، وإن أفاد المدح.

وأما المجاز: فينبغي أن يقرَّ في كُلِّ نوع ما استعمل فيه؛ فلا يعدى عنه إلى غيره؛ نحو: تسميتهم الرَّجل [الطويل] [٧] بأنه نخلةٌ؛ فإنه يجوز أن يسمى كل رجل طويل بذلك، ولا يجب أن يسمَّى غير الرجال بذلك، ولهذا لما سموا الرَّجل [٨] الأسود [بأنه أسود][٩]،

(١) سقط في «جـ».
(٢) في «ز»، «ب»: بالطويل.
(٣) سقط في «ز»، «ب».
(٤) سقط في «جـ».
(٥) في «جـ»: وصفنا.
(٦) في «ز»، «جـ»: دليل.
(٧) سقط في «جـ».
(٨) في «جـ»: الرجال.
(٩) سقط في «ز»، «ب».

جرى ذلك على غيره من الأجسام السود، ولو اطّرد المجاز كاطّراد الحقيقة، لما بقى بينهما فصل.

فإن قيل: «الفصل بينهما أن الحقيقة أصليّةٌ، والمجاز طارئٌ»:

[قيل] (١): قد أجيب عن ذلك بأن الحقيقة - أيضا - قد تطرأ على الحقيقة.

فإن قيل: «الفصل بينهما أن المجاز يحتاج [فى حمله على ما هو مجاز فيه] إلى دلالة؛ وليس كذلك الحقيقة»:

قيل: بل قد تحتاج الحقيقة إلى دليلٍ إذا كان الّلفظ مشتركا بين حقيقتين.

ولقائل أن يقول: الفصل بينهما: أن المجاز لا يسبق إلى الفهم ما هو مجاز فيه، ويسبق إلى الفهم ما هو حقيقة فيه، سواء كان حقيقة فى معنى واحد، أو أكثر، ويمكن أن يحتجَّ لنفى اطّراد المجاز: بأن المتجوز بالاسم فى غير ما وضع له، إنما يرخص - به - فيه؛ لغرض لا يجب أن يوجد فى غيره؛ نحو: أن يكون قد اهتم بذلك الشَّىء، فدعاه شدة اهتمامه به إلى أن يبالغ فى وصفه؛ فيشبهه بغيره؛ نحو: تسميتهم الرجل الطويل بالنَّخلة، ولا يجب حصول هذا الغرض فى غير الناس، ولكنه قائمٌ فى كل رجلٍ وقع الاهتمام [به](٢).

فإن قيل: «فقد طردتم المجاز فى نوعه»: قيل: إن أريد باطّراده هذا فلا نأباه.

فإن قيل: «فلعلهم تجوزوا بالنَّخلة فى الطويل؛ بشرط كونه من الرِّجال؛ فيطرد الاسم فيما وجد فيه شرطه (٣) دون ما عداه، وهو ما عدم عنه شرطه؛ فيتساوى الحقيقة والمجاز فى ذلك»:

قيل: هذا تسليم لما نريده من أن المجاز لا يتعدَّى نوعه، وإن علَّلتموه بما ذكرتم، فلقائل أن يقول: إذا كانوا قد تجوَّزوا باسم (٤) النَّخلة فى الرجل الطويل؛ على طريق المبالغة فى وصفه بالطول؛ لاهتمامهم -: فيجب إذا حصل هذا الغرض فى غيره من الأجسام أن يتجوزوا بهذا الاسم فيه، وفى ذلك اطراد المجاز (٥). والجواب: إذا كان الغرض قد لا يحصل فى كلِّ موضع، فقد تمَّ ما أردناه من [١٩٠/ب] نفى وجوب اطراد المجاز.

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «ز»، «ب»: شرط.

(٤) فى «جـ»: هذا باسم.

(٥) فى «ب»، المعتمد: الاسم.

واعلم: أن ما أورده المصنف على الغزالىّ وارد بعينه على ما ذكره أبوالحسين البصرى؛ لأن الغزالىَّ لا يقول بجريان القياس فى اللغات، ولا كذلك أبو الحسين؛ فإنه صرح - ههنا - بجريان القياس فى الحقائق اللغوية على ما نقلنا عنه. ثم حاصل ما تمسَّك به فى وجوب اطراد الحقائق؛ المشتقات؛ كالطِّفْلِ والفقير وأمثالهما، والمشتق موضوع لمعنى كلِّى موجود فى موارد كثيرة؛ فيلزم صدقُ ذلك حيثما وجد ذلك المعنى الكلى، وإذا فرض ذلك المجاز فى أمرٍ كلِّى سائغ لغةً، يطرد المجاز - أيضا - فى جميع أفراد ذلك الكلِّى مطلقا أو مقيدا، فلا فرق.

وبما ذكرنا تبين ضعف ما ذكره من كون الطَّويل موضوعا بإزاء ما كان حادثا عند الوضع، واستعماله فيما إذا لم يكن حادثا بطريق القياس؛ لما بيّنا أنه لا يفتقر إلى القياس؛ لكونه موضوعا لمعنى موجود فى تلك الموارد.

الفرق الثّانى - من الفروق التى ذكرها الغزالىُّ -: امتناع الاشتقاق، ومعناه: أن اللّفظة إذا كانت حقيقة، تصرف فيه: تثنية، وجمع، واشتقاق اسم الفاعل والمفعول منه.

بيانه: أن لفظ الأمر لما كان حقيقةً فى القول المخصوص، اشتقّ منه الفاعل والمفعول، ولما لم يكن حقيقةً فى الفعل بل مجازا فيه، ما اشتقّ اسم الفاعل والمفعول؛ فلا يقالُ فيمن صدر منه الأكل أو القيام: آمر. هذا ما قاله الغزالىُّ، وَزَيَّفَهُ الإمام المُصَنِّفُ، بأن ما ذكره باطل طردا، وعكسا:

أما طردا: فلأن لفظ «الحمار» يقال على البليد مجازاً، ويثنّى، ويجمع. وأما عكسا: فلأن لفظ «الرَّائحة» حقيقةٌ فيما وضع له، ولا يشتقُّ منها اسم الفاعل والمفعول، وبأنَّ القاعدة الكلية لا تصح بالمثال الواحد.

وإن قال: «المثال للتنبيه على القاعدة الكلية»: قلنا: قد سبق بيان أنه إذا كان كذلك، يطالب بالدليل، فإن تمسّك بالاستقراء، منع ذلك، وقد سبق بيان فساده. وهذا الفرق ذكره أبوالحسين البَصْرى فى «المعتمد»، وزيفه بما ذكره الإمام المصنف. وأما عبدالجبّار: فإنه ذكره، وارتضاه؛ فلننقل لفظه: قال: «ومن الفُرُوق بين الحقيقة والمجاز: أن يعلم أن لِلَّفْظِ[(١)] حُكْما وتصرفا [(٢)] من اشتقاقٍ وتثنيةٍ وجمعٍ، أو تعلقا بالغير، فإذا استعملت فى مكان - وهذه الأحكام منتفيةٌ - كانً مجازا فيها؛ ولهذا قلنا: إن لفظ الأمر حقيقةٌ موضوعة للقول دون الفعل، وإنها فى الفعل مجازٌ؛ لأنَّ الاشتقاق والتصرُّف فيها لا يصحُّ إلا فى القول».

---

(١) فى«ز»، «ب»: اللفظ.

(٢) فى «ز»، «ب»: وتصرف.

قال أبوالحسين البصرى فى شرحه لـ «العمد» [(١)]: واعلم: أن هذا فرق بين الحقيقة والمجاز من قبل تصرُّف اللفظ؛ كنحو: الاشتقاق، والتثنية، والجمع، والتعلُّق بالغير، فما حصل [فيه] [(٢)] ذلك، كان حقيقةً فيه، وما لم يحصل فيه ذلك، كان مجازا فيه؛ وذلك لأن تصرُّف اللفظة يدلُّ على [١٩١/أ] تمكُّن اللفظة فى المعنى، واستحقاقه لها، وبُعْدُ تصرفها فيه يدلُّ على أنها كالعارضة فيه، والأشبه أن يكون هذا تقريبًا، وليس بطريقٍ مفضٍ إلى العلم.

وأيضا: فإنَّ من الحقائق ما لا يشتقّ منه؛ فإن اسم «الرَّائحة» لا يشتق منها اسمٌ لفاعلها؛ كما يشتق لمن سود [(٣)] المحل اسم «مسود» [(٤)]، ولمن حرّكه اسم «محرك»، فقد[(٥)] يَشْتَقُّونَ من المجاز، وقد يثنون المجاز، ويجمعونه؛ فيصفون جماعة البُلُدِ بأنهم حمير، ويقولون للرجلين البليدين: «هذان حماران» كما يصفون البليد بأنه حمار، وفى الحقائق أسماء ليس لها من لفظها جموع. فإن زعم زاعمٌ: أن خلوَّ اللفظة من التَّثنية والجمع والاشتقاق بمجموعها[(٦)] له دلالةٌ على أنه مجازٌ، فاجتماع هذه كلها فيه دلالة على أنه حقيقة.

وقال: إن «الرَّائحة» - [و] إن لم يُشْتَقَّ منها - فإنها [تثنَّى وتجمع، ولفظ «الحمار» - وإن ثُنِّىَ وجمع - فليس يتأتى فيه الاشتقاق؛ فلم تجتمع فيه هذه الأمور بأجمعها؛ فيلزم أن يكون][(٧)] حقيقة .

فأكثر ما قيل فى ذلك: إنَّ هذه أمارةٌ لم تثبت فيه، فيرجع فيه إلى أمارةٍ أخرى؛ كان وجها يقتضى الترجيح والظَّنّ، وأما العلم فلا.

الفرقُ الثالث من الفروق التى ذكرها: اختلاف صيغة الجمع [على الاسم يدلُّ على أنه مجازٌ فى أحدهما. مثاله: «الأمر» بمعنى القول، يجمع على «أوامر»، وبمعنى الفعل يجمع

---

(١) ينظر: المعتمد ٢٦/١.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «جـ»: سعد.

(٤) فى «جـ»: مسعود.

(٥) فى «جـ»: وقد.

(٦) فى «جـ»: بمجموعهما.

(٧) سقط فى «جـ».

على «أمور». وهذا ضعيفٌ جدًّا؛ لما ذكره المصنّف، وهو: أنَّ اختلاف صيغة الجمع][1] لا إشعار له بكون اللَّفظ حقيقةً أو مجازا.

الفَرْقُ الرَّابع من الفروق التى ذكرها الغزالى: هو المعنى[2] الحقيقىّ الذى وضع له اللَّفظ إذا كان من الأمور التى لابد لها من التعلُّق كالقدر فإنها من الأمور التى لها تعلُّق بالغير[3]، فلابد للقدرة من نسبة إلى المقدور، فإذا استعمل فيما لا تعلق [له][4]؛ كالنَّبات الحسن - كان مجازا. وهذا الفرق ضعيف؛ وهذا لجواز أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين: أحدهما: أمرٌ نسبىٌّ، أو تعتبر النسبة فيه. والآخر: ليس له نسبةٌ.

وإذ[5] قد تكلَّمنا فى الفروق التى ذكرها المصنّف، فلنتكلم فى الفروق التى لم يتعرض لها؛ كيلا يحتاج النَّاظر فى هذا الكتاب إلى غيره من الكتب الأصولية.

فنقول: من الفروق بينهما: أنَّا إذا علمنا استعمال أهل اللغة اللفظة فى معنى، ولم تدلَّ دلالة على أنها مجاز فيه، كانت[6] حقيقة فيه. وهذا ضعيف؛ لأن لقائل[7] أن يقول: إنما علمنا أنها حقيقة؛ لعلمنا أنها [8] غير مجاز، وإنما علمنا أنها[9] غير مجاز؛ لنفى[10] أدلّة المجاز عنها، وعن تلك الأدلة يسألون، فما هى ؟.

وقيل أيضا: إن الشَّىء إذا سمى باسم ما هو جزاء[11] عنه؛ لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ [الشورى: ٤٠]، أو باسم ما يؤدّى إليه كالنِّكاح، أو باسم ما يُشْبهه؛ كتسمية البليد حمارا - كان مجازا. وهذا ضعيفٌ؛ فإن لقائل أن يقول: إنَّ للشبيه[12] والجزاء وغير ذلك وجوها[13] لأجلها تجوَّزوا، وليست[14] أمارات للمجاز؛

---

(١) سقط فى «ب»، «ز».

(٢) فى «ب»: هو أن المعنى.

(٣) فى «ب»: بالعين.

(٤) سقط فى «جـ»

(٥) فى «جـ»: فإذا.

(٦) فى «ب»: كان.

(٧) فى «ب»، «ز»: القائل.

(٨) فى «جـ»: أنه.

(٩) فى «ب»: أنه.

(١٠) فى «جـ»: لا للنفى.

(١١) فى «جـ»: جزءا.

(١٢) فى «ب»، «جـ»: الشبه.

لأنه لا يمتنع أن [يستعملوا](١) الاسم فى الشَّىء، وفيما يشبهه، وفيما(٢) [هو](٣) جزاء عنه، وفيما يؤدّى إليه أصل(٤) الوضع؛ فينبغى أن يعلم أن الاسم [١٩١/ب] مجازٌ فيما هو جزاء [عنه](٥)؛ ثم يعلم أنهم إنّما تجوّزوا فيه(٦) لأجل ذلك. وهذا الفرق ذكره القاضى عبدالجبّار، وارتضاه، وزيفه أبوالحسين البصرى فى «المعتمد»، وفى «شرح العمد»؛ والتزييف صحيح.

قال صاحب «الإحكام»:

من الفروق بين الحقيقة والمجاز: أن يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة فى غير المُسَمَّى المذكور، [وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور] (٧)، فنعلم أنه مجاز فيه؛ وذلك كإطلاق اسم «الأمر» على «القول» وعلى «الفعل» فى قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾ [القمر:٥٠]، وقوله تعالى: [﴿**وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ**﴾](٨) [هُودُ:٩٧]؛ فإن جمعه فى جهة الحقيقة أوامر، وفى الفعل أمور. وهذا ضعيف؛ لأنا نمنع أن ذلك يدلُّ على ما ذكره، [وما ذكره] (٩) مجرَّد دعوى لا دليل عليه.

قال: ومنها أن يكون الاسم موضوعا لصفة، [ولا يصح] (١٠) أن يشتق لموضوعها منها اسم، مع عدم ورود المنع من الاشتقاق؛ وذلك يدل على كونه مجازًا كلفظ الأمر إذا أطلق على الفعل؛ فإنه لا يشتق لمن قام به [منه](١١) اسم الآمر ، بخلاف [اسم] القارورة؛ فإنه [لا يطلق على الكوز] والجرة؛ فإنه ورد المنع من أهل اللغة، ولا ينتقض ذلك بالرِّائحة القائمة بالجسم؛ فإنه يشتقّ له اسم المتروح. وضعف هذا قد تبين بما ذكره

---

(١٣) فى «ب»، «جـ»: وجوه.

(١٤) فى «جـ»: فليست.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: وفيها.

(٣) سقط فى «ب»، «ز».

(٤) فى «جـ»: فى أصلها.

(٥) سقط فى «جـ».

(٦) فى «ب»، «ز»: به.

(٧) سقط فى «ب»،«ز».

(٨) سقط فى «ب».

(٩) سقط فى «جـ».

(١٠) سقط من «جـ».

(١١) سقط من «جـ».

المصنف، وأما ما سماه بالنقض فهو العكس، ويكفى فى فسادهما ذكرناه، ولا حاجة إلى دعوى بطلانه عكسا.

وقال أيضا : «ومنها أن يكون الاسم المشتمل على معنى [(١)] مما يتوقف إطلاقه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم فى موضع آخر، ولا كذلك بالعكس؛ فيعلم أن التَّوقُّف مجاز، وأن الآخر غير مجاز». وهذا ضعيف ؛ لجواز وضعه لكل واحد منهما، ولأحدهما تعلق بالآخر، ولا يندفع ذلك بالأصل كما فى الاشتراك؛ لما ذكرناه.

ومنها: صحَّة نفيه فى نفس الأمر؛ كقولك للبليد: «ليس بحمار»، بخلاف الحقيقة؛ فإنه لا يصح أن يقال «هذا ليس بإنسان»، وقولنا: «فى نفس الأمر»؛ ليندفع: «ما أنت بإنسان»؛ وفيه نظر؛ لأنه يفضى إلى الدور.

ومنها: التزام [(٢)] تقييده فى مسمًّى مخصوص؛ مثل: جناح الذُّلِّ، ونار الحرب؛ وفيه نظر أيضا؛ لجواز كونه مشتركا بين معنيين؛ أحدهما: نسبى، والآخر: ليس بنسبى؛ فحيث التزم تقييده فذلك فى المسمى النِّسبى، وحيث لم يلتزم فذلك فى المسمَّى الذى ليس هو بنسبى. وليعلم: أن النَّافى للاشتراك لا يفيد إلا الظَّنَّ، بأنه ليس حقيقة فيهما، وذلك لا يفيد فرقا راجعا إلى كون اللفظ المستعمل فى موضعين حقيقة فى موضع بعينه، ولا يفيد فرقا راجعا إلى شىء بعينه إذا وجدناه نستدل به على أنه حقيقة، أو على أنه مجاز؛ فلا فائدة بالتمسُّك بالنافى للاشتراك فى هذا الموضع، والله أعلم.

* * *

---

(١) فى «جـ»: المعنى.

(٢) فى «ب، ز»: إلزام.

البابُ السابعُ

فى التَّعَارُضِ الحَاصِلِ بَيْنَ أَحْوالِ الأَلْفَاظِ

قال المصنّفُ – رحمه الله تعالى –: اعلمْ أنَّ الخللَ الحاصِلَ فِـى فَهْـمِ [١٩٢/أ] مُـرَادِ المُتكلِّم – يَنْبَنِى على خمسةِ احْتِمَالاَتٍ فِى اللفظِ: أَحَدُهَا: احتمالُ الاشتراكِ.

وثانِيهَا: احتمالُ النَّقْلِ بالْعُرْفِ أو الشَّرْعِ. وثالِثُهَا: احتمالُ المجازِ. ورابِعُهَـا: احتمـالُ الإِضْمَارِ. وخَامِسُهَا: احتمالُ التَّخْصِيصِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «تَرَكْتَ احتمالَ الاقْتِضَاءِ!»: قُلْتُ: الاقتضاءُ: إِثْبَـاتُ شَـرْطٍ يَتوقَّـفُ عَلَيْـهِ وُجُودُ المذكورِ، ولا يَتوقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ اللَّفْظِ لُغَةً؛ كَقَوْلِ القائلِ: «اصْعَـدْ السَّـطْحَ» فَإِنَّـهُ يَقْتَضِى نَصْبَ السُّلَّمِ، لَكِنَّ نَصْبَ السُّلَّمِ يَتَوقَّفُ عَلَيْهِ وُجُودُ الصُّعُـودِ، وَلاَ يَتوقَّـفُ عَلَيْـهِ صِحَّةُ اللَّفْظِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَـا: إِنَّ الخَلَلَ فِى الفَهْمِ لاَبُدَّ وَأَنْ يَكُونَ لأَحَدِ هَـذِهِ الخَمْسَـةِ، لأَنَّـهُ إِذَا انْتَفَـى احتمالُ الاشْتِرَاكِ وَالنَّقْلِ – كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِمَعْنًى وَاحِدٍ، وَإِذَا انْتَفَى احْتِمَالُ المَجَازِ وَالإِضْمَارِ – كَانَ المُرَادُ بِاللَّفْظِ مَا وُضِعَ لَهُ؛ فَلاَ يَبْقَى عِنْدَ ذَلِـكَ خَلَـلٌ فِـى الفَهْـمِ، وَإِذَا انْتَفَى احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ – كَانَ المُرَادُ بِاللَّفْظِ جَمِيعَ مَا وُضِعَ لَهُ.

الشرح: اعلم– وفقك الله تعالى – أن هذا الكلام يتضح ببيان مقدمات؛ فلنذكرها:

المقدمـة الأولى: فـى بيـان مـاعقد البـاب لأجلـه، فنقـول: هَـذا البـاب يتضمـن بيـان التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ، وأحـوال الألفـاظ هـى الأمـور العارضـة للألفـاظ دون غيرها، كالاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، ومن البـين: أن هـذه الخمسة من عوارض الألفاظ، وأمـا النسـخ، وعـدم المعـارض العقلـى، وصحـة النقـل – فليست من عوارض الألفاظ: أما النسـخ: فلأنـه مـن عـوارض الأحكـام المدلـول عليهـا بالألفاظ، وأما نسخ التلاوة: فهو النسخ لحكم شرعى، وهو جـواز تـلاوة اللفـظ، وأمـا عدم المعارض العقلى: فليس ذلك من عوارض الألفاظ بالضرورة، وأمـا صحـة النقـل – لما مر – [فهو] راجع إلى الناقل لا إلى اللفظ المنقول.

المقدمة الثانية: لبيان انحصار الأحوال العارضة للألفاظ بالتفسير المذكور، يفهم مراد المتكلم من كلامه فى الخمسة؛ والدليل عليه: أن اللفظ الموضوع لمعنى من المعانى: إما ألا يحتمل غيره أصلا، أو يحتمل: فإن لم يحتمل: فلا يحصل عند سماعه خلل- فى فهم معناه- راجع إلى عارض من عوارض اللفظ أصلا، وإن احتمل: فإما أن يكون احتماله لذلك المعنى المغاير بطريق الحقيقة أو لا: أما الأول - وهو أن يحتمل ذلك بطريق الحقيقة -: فيلزم [أن يكون] موضوعًا لهما فى زمن واحد، أو فى زمانين: فإن كان فى زمان واحد: فهو المشترك؛ وينشأ منه احتمال الاشتراك. وإن كان فى زمانين؛ فهو المنقول؛ وينشأ منه احتمال النّقل. وإن لم يكن بطريق الحقيقة: يلزم أن يكون احتماله للمعنى المغاير للأول بطريق المجاز، والمجاز ينقسم إلى قسمين بالضرورة:

أحدهما: المجاز الذى هو إضمار، أو تخصيص.

وثانيهما: ما ليس بإضمار ولا تخصيص.

فقد انحصرت الألفاظ العارضة للأحوال على التفسير المذكور فى الخمسة بالدليل القاطع، وهو الترديد بين النفى والإثبات[(١)]؛ [وليفهم هكذا: أن الاحتمالات المذكورة على التفسير المذكور منحصرة فى الاشتراك والنقل والمجاز، والمجاز ينقسم أولاً إلى قسمين:

أحدهما: ما ليس بإضمار ولا تخصيص.

وثانيهما: ما هو إضمار أو تخصيص، وهذا القسم ينقسم إلى إضمار، أو تخصيص، فالمجاز يقسم إلى ثلاثة أقسام قطعا:

القسم الأول: ما ليس بإضمار ولا تخصيص.

القسم الثاني: ما هو إضمار أو تخصيص؛ فهما قسمان، فالمراد بالمجاز ليس مطلق المجاز، بل المجاز القابل للإضمار والتخصيص].[(٢)]

المقدمة الثالثة[(٣)]: أن هذه الاحتمالات إن تعارض منها اثنان على السواء، فذلك قادح فى الظن جزما، وإذا كان قادحا فى الظن كذلك، كان قادحا فى اليقين بالضرورة، ولا ينعكس ؛ وذلك لجواز انتفاء اليقين وحصول الظن. فإن قيل: «فى هذا الكلام نظر؛ وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: أنه قبل هذا: جعل المجاز منقسما إلى أقسام، ومن جملتها التخصيص والإضمار، وكان التخصيص من جملة الوجوه المذكورة، وهو إطلاق الكل وإرادة

---

(١) سقط فى «ب، ز».

(٢) سقط فى «ب، ز».

(٣) فى «ب»: المقدمة الثانية.

البعض، وههنا: جعل كل واحد من التخصيص والإضمار قسيمًا للمجاز. فإن قلت: «هناك لما جعل المجاز قسيمًا للحقيقة، وفى[1] مقابلتها، صار للمجاز عموم، واندرج فيه كل ما خرج عن الحقيقة، فصارت الأقسام مندرجة فى المجاز، وأما فى هذه الصورة: لما كان قصده معرفة حكم كل قسم فى القوة والضعف، وقدر بعده عن الحقيقة احتاج إلى التفصيل، وخصص اسم المجاز ببعض الوجوه»:

قلت: إنه لم يف بذلك؛ حيث قال: إنه متى انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار، كان المراد باللفظ ما وضع له؛ فإن هذا غير لازم على هذا التقدير، ولأن التخصيص لما كان خارجا عن المجاز واللفظ الذى نفى فيه احتمال التخصيص، لم يكن الجزم حاصلا بأن المراد من اللفظ ما وضع له؛ فإذن: تبقى سائر الاحتمالات ؛ لجواز أن يكون المراد باللفظ ما وضع له اللفظ؛ وبعض الشىء غيره، وليس هو.

ثم نقول: لم قلت: إنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار، كان المراد باللفظ ما وضع له؟! ثم نطالبه بتصوير وقوع التعارض بين النقل والاشتراك، وكذا بين النقل والمجاز فى لفظ واحد؛ لأن الاشتراك إنما يتحقق فى اللفظ عند استواء حالاته، ودلالته على المعنيين، أو على المعانى، واللفظ[١٩٢/ب] إنما يصير منقولا إذا بطلت الدلالة [الأولى][2]، وانتسخت، أو ضعفت، والمجاز إنما يتحقق حيث تكون الدلالة على أحد المعنيين ضعيفة لا تفهم إلا بالقرينة، وتكون الدلالة على الأخرى قوية ظاهرة.

فإن قلت: «إذا خاطبنا الشرع بلفظ، ثم وجدنا اللفظ مستعملا فى معنيين عند أهل العرف واللغة، فيقول قائل: هو مشترك بين هذين المعنيين: إما بالنقل عن واضع اللغة، وإما لأن الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة، وإذا حصل الاشتراك، بقى[3] اللفظ مجملا موقوفا على بيان ما يعرف المراد باللفظ؛ فإنك تقول: هو حقيقة فى هذا المعنى المعين، مجاز فى الآخر، ويجب الحمل عند التجرد عن القرائن على هذا [المعنى][4] الحقيقى. فهذا تصوير التعارض بين المجاز والاشتراك، وكذا بين النقل والمجاز[5]، فإن أحد القائلين يقول: هو مشترك؛ فلا يحمل على واحد إلا بقرينة، والآخر يقول: هو منقول إلى هذا المعنى بكثرة استعمال الشرع أو العرف؛ فيجب الحمل على المنقول إليه»:

---

(١) فى «ب»: فى.
(٢) سقط فى «حـ».
(٣) فى: «ب، ز»: يبقى.
(٤) سقط فى «ب، ز».
(٥) فى «حـ»: والاشتراك.

قلت: ليس مطالبتى بتصوير هذه الصورة؛ لبيان تفصيل كيفية تحرير المدعى للاشتراك وغيره، بل المقصود: أنه كيف يتصور ذلك بحيث لا ينكشف لهم ما تنازعوا فيه، ويحوجهم إلى هذه الأدلة الضعيفة التى ذكروها لبيان الترجيح؛ كيف وقد أورد وجوها من الاعتراض فى بعض الصور ولم يجب عنها، فكيف يبنى حكم الشرع على مثل هذه الأدلة؟! بل نقول فى التصوير الأول: ينظر إلى دلالة اللفظ - والحالة هذه - فإن كان اللفظ دالا على كل واحد من المعنيين على السواء، حكم بالاشتراك والإجمال؛ ولا يحمل على واحد منهما إلا بدليل منفصل، سواء كانتا مستفادتين من الوضع الأصلى واستمرتا، أو كانتا حادثتين بكثرة الاستعمال فيهما، أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع الأصلى، والأخرى من كثرة الاستعمال، إلى حيث صارت الدلالة الحادثة مساوية للدلالة الأصلية؛ فالضابط فى اللفظ المشترك والمجمل: هو تساوى الدلالتين فى القوة لا غير. وكذا فى التصوير الثانى: فإن تساوى الدلالتين يقتضى[1] الاشتراك والتوقف؛ سيما والآخر مشتركٌ أو منقول، ورجحان أحد المعنيين فى الدلالة عليه يوجب الحمل عليه بعينه، سواء كان الرجحان مستمرا بحكم الوضع الأصلى؛ فيكون حقيقة فيه، ومجازا فى الآخر، أو كان حادثا بكثرة حتى صار الأول مرجوحا؛ فهذا[2] هو الحمل على المنقول إليه، وترك المنقول [عنه][3]، وهذا أيضا حقيقة فى الراجح المنقول إليه، ومجاز فى المرجوح المنقول عَنْهُ، فيعلم من هذا: أن التعارض بين الأحوال ينكشف بأدنى تأمل بالنظر فى هذه الضوابط، ولا يحوج إلى الاستدلال بما عُدَّ من هذه الوجوه الضعيفة.

ثم نقول أيضا: إن هذا الخلل فى اليقين، لا [١٩٣/أ] فى الظن؛ فإن الظن حاصل مع قيام الاحتمالات؛ فيتوجه على كلامه سؤالان:

أحدهما: قد ذكر أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط؛ منها: انتفاء هذه الخمسة، وانتفاء النسخ، والتقديم، والتأخير، وتغيير الإعراب والتصريف، وعدم التعارض العقلى، ومعلوم أن هذه الخمسة إنما أخلت[4] باليقين، فتكون مضافة للخمسة الأولى، ويبطل حصره فى الخمسة.

وثانيهما: أن كلامه: إما أن يكون فى أنواعها، أو فى أصناف كل واحد منها: فإن

---

(١) فى «ب، ز»: يقضى.

(٢) فى «ب، ز»: وهذا

(٣) فى الأصول: وترك المنقول إليه: والصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «ب، ز»: خلت.

كان [فى الأنواع]: فالأنواع ثلاثة: الاشتراك، والنقل[١]، والمجاز. وإن كان فى أصنافها: فقد ذكر من أصناف المجاز: الإضمار والتخصيص، و..إلى بقية أنواعه، وذكر النقل و لم يتعرض لأصناف النقل. ثم قال باحتمال التقييد؛ فإن اللفظ المطلق يحتمل أن يكون المراد منه المقيد»:

قلنا: الجواب عن الأول ما لخصناه، وهو حمل المجاز على نوعه، ثم تقسيم المجاز إلى قسمين:

أما قوله: «إنه لم يف بذلك ؛ لأنه قال: «إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار، كان المراد باللفظ ما وضع له»؛ فإن هذا غير لازم على هذا التقدير؛ لأن التخصيص لما كان خارجا عن المجاز، فاللفظ الذى بقى فيه احتمال التخصيص، لم يكن الجزم حاصلا بأن المراد من اللفظ ما وضع له»:

قلنا: كلامه محمول على أنه إذا انتفت[٢] الاحتمالات الأربعة، كان المراد من اللفظ ما وضع له إذا كان اللفظ خاصًّا؛ وعلى هذا: [لا] [٣] إشكال. وأما الجواب عن المطالبة: فهو أن اللفظ الخاص إذا كان موضوعا لمعنى، وانتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار، كان اللفظ لمعنى واحد، فقد[٤] أريد به ذلك. وأما مطالبته بتصوير التعارض بين الاشتراك والنقل: فالجواب عنه ظاهر؛ وذلك كما إذا علمنا أن لفظا من الألفاظ استعمل فى معنيين، واحتمل أن يكون استعماله فيهما بطريق الاشتراك، واحتمل أن يكون بطريق النقل، واحتمل أن يكون بطريق كونه حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر، احتمالا على السواء، و لم نعلم[٥] تساوى الدلالة على المعنيين، ولارجحانها، بل لا نعلم سوى الاستعمال فيهما، وبها يندفع جميع ما ذكره؛ فإنه عول فى ترجيح أحد التعارضين على الآخر على رجحان إحدى الدلالتين على الأخرى، [وفى][٦] الإجمال على تساويهما، والفرض[٧] يأباه، فليصور أنواع التعارض على ما لخصناه. وأما الوجوه التى أوردها، و لم يجب عنها: فلعله فوض إلى الناظر التقصى عنها، وسنذكر الجواب عنها مفصلا؛ إن شاء الله تعالى.

---

(١) فى «حـ»: العقل.
(٢) فى «ب» و«ز»: تلقت.
(٣) سقط فى «ب» و«ز».
(٤) فى «ز»: وقد.
(٥) فى «حـ»: و لم نحمل.
(٦) سقط فى «حـ».
(٧) فى «ب»: والغرض.

أما قوله: «الخلل فى اليقين لا فى الظن»:

قلنا: لا نسلم؛ بل تعارض احتمالين على السواء ينافى ظن أحد الاحتمالين جزما؛ ضرورة أن ظن أحد المقابلين ما منع من ظن المقابل[1] الآخر؛ وإلا يلزم رجحان [١٩٣/ب] كل واحد من المقابلين على الآخر فى ظَنِّ الظَّانِّ فى زمن واحد، [و] من المحال أن يظنَّ كونه مشتركًا فى وقتٍ، ويظن كونه منقولا فى ذلك الوقت؛ فتعارض احتمالين على التفسير المذكور قادح فى الظن بالضرورة. أما قوله: «انحصار الاحتمالات فى الخمسة المذكورة باطل؛ لإخلاله باحتمال النّسخ، والمعارض العقلى، وصحَّة النّقل، والتقديم والتأخير»

قلنا: احتمال النسخ، والمعارض[2] العقلى، وصحة النقل - خارج عن الاحتمالات الناشئة من الأمور العارضة[3] للألفاظ على ما بيَّنا، وأما التقديم والتأخير: فهو من عوارض الألفاظ المركَّبة، والكلام فى الألفاظ المُفردة؛ فلم يبطل الحصر المطلوب ههنا. أما قوله: «احتمال القيد خارجٌ عما ذكره، والتقييد والإطلاق من عوارض الألفاظ».

قلنا: نعم؛ ولكنه يندرج بوجه مَّا تحت التّخصيص؛ فإن المطلق له عموم بحسب الشيوع، وصدق المطلق على جميع أفراد النوع، مندرجٌ من هذا الوجه[4] تحت التخصيص. فاندفعت الإشكالات كلها؛ ولكن إذا فهم كلامه على الوجه الذى لخصناه مشروحًا، أو يحمل[5] كلامه عليه مَنْ أحسن الظّن، وفهم ما ذكرنا من مجارى كلامه وقوته، والله الموفق.

واعلم: أن المصنف أورد على نفسه سؤالا، فقال: «تركت احتمال الاقتضاء» ومعناه: أنك ادَّعيت انحصار الاحتمالات التى هى من عوارض الألفاظ فى الخمسة، وهى غير منحصرة فيها؛ لأن من جملتها احتمال الاقتضاء.

أجاب المصنف عنه: بأن الاقتضاء: إثبات شرط يتوقَّف عليه وجود المذكور[6]، مثاله: قوله: أعتق، فإنه يقتضى تحصيل الملك؛ فإن العتق يتوقف على الملك شرعًا، فالأمر بالعتق يقتضى الأمر بتحصيل الملك، ولا يتوقف عليه صحَّة اللفظ، ومعناه: أن قول القائل لا تتوقَّف دلالتهُ على طلب العتق، [و] على طلب الملك. بل الملك شرط لصحة العتق

---

(١) فى «ب» و«ز»: للقابل.

(٢) فى «ب» و«ز»: والعارض.

(٣) فى «جـ»: المعارضة.

(٤) فى «ب» و«ز»: النوع.

(٥) فى «جـ»: لحمل.

(٦) فى «جـ»: المشروط.

شرعا، وليس بشرط لدلالة [(١)] اللفظ أصلا، وإلا تعين المراد بلفظ العتق، وقد سبق بيان الاقتضاء؛ فلا نعيده. وأما قوله: «إذا انتفى [احتمال][(٢)] الاشتراك والمجاز والنقل... إلى آخره» - فقد اتضح مما ذكرناه»، وليفهم هكذا: أن اللفظ إن كان خاصًّا، وانتفت الاحتمالات، تعين لمعنى واحد، وإن كان عامًّا، فلابد من انتفاء [احتمال][(٣)] التخصيص.

قال المصنف - رحمه الله -: وَاعْلَمْ أَنَّ التَّعَارُضَ - بَيْنَ هَذِهِ الاحْتِمَالاَتِ - يَقَعُ فِى عَشَرَةِ أَوْجُه ؛ لأَنَّهُ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الاشْتِرَاكِ وَبَيْنَ الأَرْبَعَةِ الْبَاقِيَةِ، ثُمَّ بَيْنَ النَّقْلِ وَالثَّلاثَةِ الْبَاقِيَة، ثُمَّ بَيْنَ المَجَازِ وَالْوجْهَيْنِ الْبَاقِيَيْنِ ثُمَّ بَيْنَ الإِضْمَارِ وَالتَّخْصِيصِ ؛ فَكَانَ المَجْمُوعُ عَشَرَةً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - بأن التَّعارض الواقع بين هذه الاحتمالات الخمسة ينشأ من عشرة أوجه من التعارض.

وبيانه أنا نعتبر الاشتراك المحتمل مع ما يعارضه من الاحتمالات الأربعة والنفصلها، ونقول:

أحدها: احتمال الاشتراك [١٩٤/أ] والمجاز.

وثانيها: احتمال الاشتراك والنقل.

وثالثها: احتمال الاشتراك والإضمار.

ورابعها: احتمال الاشتراك والتخصيص. فهذه وجوه أربعة لا مزيد عليها. ولا يقال: «هذه ثمانية»: لأنا نقول: تعارض هذا مع ذلك هو بعينه تعارض ذلك مع هذا، تعارض[(٤)] الاشتراك والنقل، هو بعينه تعارض النقل والاشتراك بالضرورة. والضابط فى هذه الأربعة: مرجوحية الاشتراك، ورجحان ما يعارضه؛ لأنه مجمل[(٥)] حال عدم القرينة؛ بخلاف البواقى. ثم يسقط الاشتراك من الاعتبار ؛ لكونه اعتبر مع الأربعة، ونعتبر النقل مع الثلاثة الباقية، فينشأ منه ثلاث احتمالات متعارضة:

أحدها: احتمال النقل مع المجاز. وثانيها: احتمال النقل مع الإضمار. وثالثها: احتمال النقل والتخصيص.

---

(١) فى « جـ»: والدلالة.

(٢) سقط فى:«ب».

(٣) سقط فى: «ب، ز».

(٤) فى «ب، ز»: لتعارض.

(٥) فى «جـ»: محمل.

فهذه ثلاثة أخرى، ولنسقط النقل من الاعتبار؛ لتكرره مع الجميع، ثم نعتبر المجاز مع الإضمار، والمجاز مع التخصيص؛ فينشأ منه اثنان. ويسقط المجاز من الاعتبار، ثم نعتبر الإضمار مع التخصيص؛ فينشأ منه نوع واحد من أنواع التعارض؛ فهذه عشرة أوجه من أنواع التعارض لا مزيد عليها؛ [تفصيلها: أربعة، وثلاثة، واثنان، وواحد؛ فالمجموع عشرة][(١)].

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الأُولَى: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الاِشْتِرَاكِ وَالنَّقْلِ، فَالنَّقْلُ أَوْلَى:

لأَنَّ عِنْدَ النَّقْلِ: يَكُونُ اللَّفْظُ لِحَقِيقَةٍ مُفْرَدَةٍ فِي جَمِيعِ الأَوْقَاتِ ؛ إِلاَّ أَنَّهُ فِي بَعْضِ الأَوْقَاتِ مُفْرَدٌ بالإِضَافَةِ إِلَى مَعْنًى، وَفِي بَعْضِ الأَوْقَاتِ مفْرَدٌ بالإِضَافَةِ إِلَى مَعْنًى آخَرَ. وَالْمُشْتَرَكُ مُشْتَرِكٌ فِي الأَوْقَاتِ كُلِّهَا. فَكَانَ الأَوَّلُ أَوْلَى. فَإِنْ قِيلَ: لاَ بَلْ الاِشْتِرَاكُ أَوْلَى؛ لِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الاِشْتِرَاكَ لاَ يَقْتَضِي نَسْخَ وَضْعٍ سَابِقٍ، وَالنَّقْل يَقْتَضِيهِ، فَالاِشْتِرَاكُ أَوْلَى مِنَ النَّسْخِ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ أَوْلَى مِمَّا لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ عِنْدَ حُصُولِ النَّسْخِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الاِشْتِرَاكَ مَا أَنْكَرَهُ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ، وَالنَّقْلَ أَنْكَرَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ؛ فَالأَوَّلُ أَوْلَى.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الاِشْتِرَاكَ: إِمَّا أَنْ يُوجَدَ مَعَ الْقَرِينَةِ، أَوْ لاَ يُوجَدَ مَعَ الْقَرِينَةِ: فَإِنْ حَصَلَتِ الْقَرِينَةُ مَعَهُ عَرَفَ الْمُخَاطَبُ الْمُرَادَ؛ عَلَى التَّعْيِينِ. وَإِنْ لَمْ تُوجَدِ الْقَرِينَةُ مَعَهُ تَعَذَّرَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ، فَيَتَوَقَّفُ. وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: لاَ يُخْطِئُ فِي الْعَمَلِ. أَمَّا فِي النَّقْلِ: فَرُبَّمَا لا يَعْرِفُ النَّقْلَ الْجَدِيدَ ؛ فَيَحْمِلُهُ عَلَى الْمَفْهُومِ الأَوَّلِ؛ فَيَقَعُ الْغَلَطُ فِي الْعَمَلِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الاشْتِرَاكَ يُمْكِنُ حُصُولُهُ بِوَضْعٍ وَاحِدٍ ؛ فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَدْ يَحْتَاجُ إِلَى التَّكَلُّمِ بِالْكَلامِ الْمُجْمَلِ ؛ فَيَقُولُ الْوَاضِعُ: وَضَعَ هَذَا اللَّفْظَ لِهَذَا وَلِهَذَا؛ بِالاِشْتِرَاكِ. أَمَّا النَّقْلُ: فَيَتَوَقَّفُ عَلَى وَضْعِهِ أَوَّلاً، ثُمَّ عَلَى نَسْخِهِ ثَانِيًا، ثُمَّ عَلَى وَضْعٍ جَدِيدٍ.

وَالْمَوْقُوفُ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ أَوْلَى مِنَ الْمَوْقُوفِ عَلَى أُمُورٍ كَثِيرَةٍ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ السَّامِعَ قَدْ يَسْمَعُ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ فِي الْمَعْنَى الأَوَّلِ، وَفِي الْمَعْنَى الثَّانِي،

---

(١) سقط في «ب، جـ».

وَلاَ يَعْرِفُ أَنَّهُ نُقِلَ مِنَ الأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي؛ فَيَظُنُّهُ مُشْتَرَكًا؛ فَحِينَئِذٍ: يَحْصُلُ فِيهِ كُلُّ مَفَاسِدِ الاِشْتِرَاكِ مَعَ مَفَاسِدَ أُخرَى، وَهِيَ: جَهْلُهُ بِكَوْنِ اللَّفْظِ مَنْقُولاً، مَعَ جَمِيعِ المَفَاسِدِ الحَاصِلَةِ مِنَ النَّقْلِ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ المُشْتَرَكَ أَكْثَرُ وُجُودًا مِنَ المَنْقُول؛ فَلَوْ كَانَتِ المَفَاسِدُ الحَاصِلَةُ مِنَ المُشْتَرَكِ أَكْثَرَ - لَكَانَ الْوَاضِعُ قَدْ رَجَّحَ مَا هُوَ أَكْثَرُ مَفْسَدَةً عَلَى مَا هُوَ أَقَلُّ مَفْسَدَةً؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ»؛

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا نَقَلَ اللَّفْظَ مِنْ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيِّ، إِلَى مَعْنَاهُ الشَّرْعِيِّ فَلاَبُدَّ أَنْ يَشْتَهِرَ ذَلِكَ النَّقْلُ، وَأَنْ يَبْلُغَ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ. وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: تَزُولُ المَفَاسِدُ المَذْكُورَةُ، وَاللهُ أَعلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا إذا وجدنا لفظة مستعملة فى معنيين فصاعدا، واحتمل أن يكون مستعملا بطريق الاشتراك، واحتمل أن يكون مستعملا فيهما بطريق النقل: بأن وضع أولا لمعنى، واستعمل فيه، ثم نقل إلى غيره، واستعمل فيه، ولم تقترن بذلك قرينة مميزة للاستعمال بحكم النقل عن الاستعمال بحكم الاشتراك؛ مثاله: لفظة «الزكاة»؛ فإنها موضوعة للنماء، ومستعملة فيه، ثم نقلت إلى القدر المؤدى زكاة، واستعملت فيه، وهذا بناء على القول بالنقل؛ فنقول[1]: «احتمال النقل راجح على احتمال الاشتراك»؛ والدليل عليه: أن اللفظة المنقولة[2] موضوعة لمعنى واحد فى الأزمنة كلها؛ أما قبل النقل: فللمنقول عنه، وأما بعد النقل: فللمنقول إليه، وأما المشترك: فإنه موضوع لمعنيين فصاعدًا فى الأزمنة كلها؛ فقد تعارض فى هذا اللفظ احتمالان: احتمال الاشتراك، واحتمال الانفراد، واحتمال الاشتراك مرجوح بالنسبة إلى احتمال الانفراد؛ لما سبق من بيان أن الأصل عدم الاشتراك. فإن قيل: ما ذكرت وإن دل على [أن][3] احتمال الاشتراك [مرجوح - ولكن معنا ما يدل على أن احتمال الاشتراك][4] راجح.

وبيانه من وجوه: أحدها: أن النقل لا يحصل إلا مع النسخ، والاشتراك يحصل بدون النسخ، وما يحصل بدون النسخ، فهو راجح على ما لا يحصل إلا مع النسخ.

---

(١) فى «ب»: ثم نقول.

(٢) فى «ب، ز»: اللفظ المنقول.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) سقط فى «ب، جـ».

بيان الأول: أن الاشتراك [١٩٤/ب] يحصل بوضع اللفظ لمعنيين فصاعدًا؛ وذلك لا يستلزم نسخ وضع أصلا، وأما النقل: فإنه لا يحصل إلا بنسخ الوضع الأول، والمعنىُّ بنسخه: ألا يسبق إلى الذهن المعنى الأول بعد أن كان يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، ولا نعنى[١] بالنسخ فى هذا المقام إلا هذا.

بيان الثانى: أن الاشتراك خير من النسخ؛ على ماسياتى بيانه - إن شاء الله تعالى - ويلزم من هذا: أن يكون الاشتراك جزءا من النقل؛ ضرورة استلزام النقل للمرجوح، والمستلزم للمرجوح مرجوح.

وثانيها: أن الاشتراك قال به جميع المحققين، والنقل لم يقل به كثير من المحققين؛ ويلزم من ذلك رجحان الاشتراك على النقل؛ ضرورة أن ما ذهب إليه المحقق أولى مما أنكره المحقق.

ثالثها: أن [الاشتراك][٢]: إما أن توجد معه القرينة، أو لا، وأيما كان، فلا يوقع الاشتراك فى الغلط: أما إذا وجدت معه القرينة: فظاهر. وأما إذا لم توجد: فلأنه يتوقف على حمل اللفظ على معنى من المعانى، ولا غلط مع التوقف. فعلى التقديرين: لا يقع فى الغلط. ولا كذلك النقل؛ فإنه ربما لا يعلم النقل الجديد؛ فيحمله على الأول؛ فيقع فى الغلط[٣]، وصورته: أن نعلم النقل من معنى إلى معنى آخر، ولا نعلم[٤] عين المنقول عنه أو إليه.

ورابعها: أن الاشتراك قد يحصل بوضعٍ واحد؛ وذلك لأن الحاجة قد تدعو إلى التكلم بالكلام المجمل - لما مر فى أول الكتاب - فيحتاج إلى وضع اللفظ تحصيلا لذلك الغرض؛ فيقول الواضع: وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا، وبإزاء هذا بالاشتراك، وأما النقل: فلا يحصل بوضع واحد؛ فإنه لابد فى النقل من أن يكون اللفظ موضوعا أوَّلا بإزاء معنى، ثم يهجر استعماله فى ذلك المعنى، ويوضع لمعنى آخر ثانيا، فيتوقف النقل على أمور ثلاثة؛ بخلاف الاشتراك. والموقوف على أمر واحد أولى من الموقوف[٥] على أمور كثيرة؛ [وذلك لأن الموقوف على أمور كثيرة][٦] عدمه بانعدام كل واحد من تلك

---

(١) فى «ب، ز»: أو لا نعنى.
(٢) سقط فى «ب».
(٣) فى «جـ»: فيقع فى اللفظ.
(٤) فى «جـ»: ولا يعلم.
(٥) فى «ب، جـ» الوقوف.
(٦) سقط فى «ب، جـ».

الأمور قطعا؛ فيكون عدمه أكثر، ولا كذلك الموقوف على أقلها؛ فإن عدمه[1] أقل، فكان ثبوتها أغلب على الظن.

وخامسها: أن السامع قد سمع استعمال اللفظ فى المعنى الأول، وفى المعنى الثانى، وقد لا يعرف أنه نقل من الأول إلى الثانى؛ فيظنه مشتركا؛ فيحصل فيه جميع مفاسد الاشتراك مع مفاسد أخرى، وهو جهله[2] بكونه اللفظ قد نقل من معنى إلى معنى، مع المفاسد الحاصلة من النقل على ما بينا.

وسادسها: أن المشترك أكثر وجودا من المنقول بالاستقراء؛ فلا تكون المفاسد الحاصلة من الاشتراك أكثر، وإلا لكان الواضع قد رجح ما هو أكثر مفسدة على ما هو أقل مفسدة [١٩٥/أ]؛ وذلك لا يفعله الحكيم.

الجواب: اعلم: أن المصنف أجاب عن هذه الوجوه بأسرها بأن قال: الشارع إذا نقل اللفظ عن معناه اللغوى إلى معنى شرعى، لابد وأن يشتهر ذلك النقل على لسان حملة الشريعة، وأن ينقل ذلك نقلا متواترا؛ وذلك لأن الحاجة تدعو إلى نقلها ولا مانع، وإذا توفرت الدواعى، وانعدمت الصوارف، وجب النقل: إما متواترا، أو قريبا من المتواتر؛ وعلى هذا: تزول المفاسد المذكورة. هذا ما ذكره المصنف، وهو ضعيف، وبيانه من وجوه:

الأول: أن الكلام فى لفظ احتمل أن يكون مشتركا، وأن يكون منقولا، احتمالا على السواء؛ فلا يتجه الجواب المذكور، والصورة هذه.

الثانى: أن اشتهاره لا يزيل نسخ الوضع الأول، وتوقفه عليه، وعلى وضع جديد.

الثالث: أن التواتر لو حصل، لا يحصل إلا مُتَدرِّجًا، والمفاسد قائمة قبل حصول التواتر؛ فإن تمسك متمسك بآية فيها منقول، وعارضه معارض بآية فيها لفظ مشترك، فالأول راجح على الثانى؛ لما ذكره فى الدليل، ولا يرد على هذا النوع من الترجيح فى المعارض المذكور شىء من تلك الوجوه.

واعلم: أنه يمكن[3] الجواب عن تلك الوجوه على التفصيل؛ فنقول: معنى النسخ فى هذا المقام ألا يسبق إلى الذهن من اللفظ المنقول المعنى الأول، وليس من النسخ الذى جعل الاشتراك راجحا عليه. هذا، وإذا علم ذلك، اتجه المنع على الدليل المذكور، وبيانه أن نقول: مُسلَّم أن النقل لا يحصل إلا مع النسخ على ما ذكرنا من التفسير، والاشتراك

---

(١) فى «ب»: عدمها.

(٢) فى «ب، جـ»: حمله.

(٣) فى «جـ»: مكن.

يحصل بدون النقل، ولكن لِمَ قلت: «إنه يلزم من هذا رجحان الاشتراك على النقل»؟! غاية ما فى الباب: أنه راجح على النسخ الذى هو من لوازم النقل، فَلِمَ قلت: «إنه يلزم من ذلك رجحانه على النقل الذى هو ملزومه»؟! وظاهر أنه لا يلزم من رجحان الشىء على اللازم رجحانه على ملزومه.

أما قوله: «الاشتراك ما أنكره أحد من المحققين؛ ولا كذلك النقل»:

قلنا: لم قلت: «إنه يلزم من هذا القدر رجحان الاشتراك»؟! وهذا لأن قصارى الأمر أن النقل أنكره شخص من المحققين، ولا يلزم من إنكار شخص ومن تابعه مرجوحيته؛ فإنه قد لا يكون نظر المحقق فى هذه المسألة نظرا سارًّا صحيحا، والحق لا يصير باطلا بإنكار محقق، ولا الباطل يصير حقا بقول بعض المحققين، ولا نعلم[(١)] صحة المذاهب وفسادها بإنساب القول[(٢)] إلى المحقق[(٣)] والمبطل؛ فهذا القدر لا يفيد الرجحان.

أما قوله: «الاشتراك لا يوقع فى الغلط[(٤)] بخلاف النقل»: قلنا: ممنوع.

قوله: «لجواز ألا يعرف النقل الجديد، فيحمل على الأول»:

قلنا: لا نسلم أنه إذا عرف النقل، ولم يعرف النقل الأول، يحمل على الأول؛ بل يتوقف [١٩٥/ب] أيضا إلى أن يعرف النقل الجديد، فمعرفة النقل الجديد كالقرينة، فإن عرف حمل اللفظ عليه، وإن لم يعرف، ولكن عرف نفس النقل، فإنه يتوقف، ولا فرق. [وأما قوله][(٥)]: «الاشتراك ربما يحصل بوضع واحد»: قلنا: اللفظ دائر[(٦)] بين كونه من النوع المشترك الذى هو أكثر أفرادا؛ لإمكان حصوله بوضع واحد، وبين كونه من النوع المنقول الذى هو أقل أفرادا؛ لتوقفه على مقدمات أكثر؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من هذا رجحان كونه من النوع الذى هو أقل أفرادًا، وإنما يلزم أن لو لم يترجح نفس[(٧)] ماهية النوع، وهو الأفراد، وإن لم يترجح بنفس لازم النوع؛ فلا نسلم المرجوحية بنفس كثرة الأفراد وقلة الأفراد.

---

(١) فى « ب، حـ»: ولا يعلم.

(٢) فى « ب، حـ»: المقول.

(٣) فى « ب، حـ»: المحق.

(٤) فى «حـ»: اللفظ.

(٥) سقط فى «ب، حـ».

(٦) فى «ب، ز»: جائز.

(٧) فى «حـ»: تعين.

أما قوله: السامع سمع استعمال اللفظ فى الأول وفى الثانى، فيظنه مشتركا. قلنا: ممنوع؛ وإنما يكون كذلك أن لو كان الاستعمال دليل الحقيقة، وإن سلمنا ذلك؛ ولكن النافى للاشتراك يمنعه من ظن كونه مشتركا؛ فلا تحصل المقاصد المذكورة.

أما قوله: «المشترك أكثر»: قلنا: ممنوع؛ ولا نسلم الاستقراء. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الكثرة ملازمة لرجحانه.

أما قوله: «وإلا لكان الواضع رجح الأكثر مفسدة، على ما هو الأقل مفسدة. قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم أن لو كان الواضع للمشترك، والناقل له واحدا، وهو ممنوع؛ [وفساد][1] دعوى اتحاد الواضع ظاهر.

قال المصنف رحمه الله: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الاشْتِرَاكِ وَالمَجَازِ، فَالمَجَازُ أَوْلَى:

وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجهَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ المَجَازَ أَكْثَرُ وُجُودًا فِى الْكَلاَمِ مِنَ الاشْتِرَاكِ، وَالْكَثْرَةُ أَمَارَةُ الظَّنِّ فِى مَحَلِّ الشَّكِّ.

الثَّانِى: أَنَّ اللَّفْظَ الَّذِى لَهُ مَجَازٌ: إِنْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرِينَةِ حُمِلَ عَلَى الحَقِيقَةِ وَإِنْ لَمْ يَتَجَرَّدْ عَنْهَا حُمِلَ عَلَى المَجَازِ ؛ فَلاَ يَعْرَى عَنْ تَعْيِينِ المُرَادِ، وَالْمُشْتَرَكُ لاَ يُفِيدُ عَيْنَ المُرَادِ عِنْدَ الْعَرَاءِ عَنِ الْقَرِينَةِ. فَإِنْ قِيلَ: بَلْ الاشْتِرَاكُ أَوْلَى؛ لِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ السَّامِعَ لِلْمُشْتَرَكِ: إِنْ سَمِعَ الْقَرِينَةَ مَعَهُ عَلِمَ المُرَادَ عَيْناً ؛ فَلاَ يُخْطِئُ وَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ، تَوَقَّفَ ؛ وَحِينَئِذٍ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ مَحْذُورٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ: الْجَهْلُ بِمُرَادِ المُتَكَلِّمِ. أَمَّا اللَّفْظُ المَحْمُولُ عَلَى المَجَازِ بِالْقَرِينَةِ - فَقَدْ يُسْمَعُ اللَّفْظُ، وَلاَ تُسْمَعُ الْقَرِينَةُ؛ وَحِينَئِذٍ يُحْمَلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ فَيَحْصُلُ مَحْذُورَانِ، أَحَدُهُمَا: الجَهْلُ بِمُرَادِ المُتَكَلِّمِ، وَالآخَرُ: اعْتِقَادُ مَا لَيْسَ بِمُرَادٍ مُرَادًا.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الاشْتِرَاكَ يَحْصُلُ بِوَضْعٍ وَاحِدٍ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

وَأَمَّا المَجَازُ: فَيَتَوَقَّفُ عَلَى وُجُودِ الْحَقِيقَةِ، وَعَلَى وُجُودِ مَا يَصْلُحُ مَجَازًا، وَعَلَى الْعَلاَقَةِ الَّتِى لأَجْلِهَا يَحْسُنُ جَعْلُهُ مَجَازًا، وَعَلَى تَعَذُّرِ الْحَمْلِ عَلَى الْحَقِيقَةِ. وَمَا يَتَوَقَّفُ

---

(١) سقط فى «حـ».

عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ - أَوْلَى مِمَّا يَتَوَقَّف عَلَى أَشْيَاءَ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ الْمُشْتَرَكَ: إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى تَعَذُّرِ أَحِدِ مَفْهُومَيْهِ يُعْلَمُ مِنْهُ كَوْنُ الآخرِ مُرَادا. وَالْحَقِيقَةَ إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى تَعَذُّرِ الْعَمَلِ بِهَا - فَلاَ يَتَعَيَّنُ فِيهَا مَجَازٌ يَجِبُ حَمْلُهَا عَلَيْهِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ الْمُشْتَرِكَ يُفِيدُ أَنَّ الْمُرَادَ هَذَا أَوْ ذَاكَ؛ وَدَلاَلَةُ اللَّفْظِ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ - مِنَ الْمَعْنَى - حَقِيقَةٌ لاَ مَجَازٌ؛ وَالْحَقِيقَةُ رَاجِحَةٌ عَلَى الْمَجَازِ؛ فَالاِشْتِرَاكُ رَاجِحٌ عَلَى الْمَجَازِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ صَرْفَ اللَّفْظِ إِلَى الْمَجَازِ يَقْتَضِي نَسْخَ الْحَقِيقَةِ، وَحَمْلَهُ عَلَى الاِشْتِرَاكِ لاَ يَقْتَضِي ذَلِكَ فَكَانَ الاِشْتِرَاكُ أَولَى.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ الْمُخَاطَبَ فِي صُورَةِ الاِشْتِرَاك يَبْحَثُ عَنِ الْقَرِينَةِ؛ لأَنَّ بِدُونِ الْقَرِينَةِ لاَ يُمْكِنُهُ الْعَمَلُ؛ فَيَبْعد احتِمَالُ الْخَطَإِ.

أَمَّا فِي صُورَةِ الْمَجَازِ - فَقَدْ لاَ نَبْحَثُ عَنِ الْقَرِينَةِ؛ لأَنَّ بِدُونِ الْقَرِينَةِ يُمْكِنُه الْعَمَلُ؛ فَيَنْصَرِفُ احْتِمَالُ الْخَطَإِ.

سَابِعُهَا: أَنَّ الْفَهْمَ - فِي صُورَةِ الاشْتِرَاك - يَحْصُلُ بِأَدْنَى الْقَرَائِنِ؛ لأَنَّ ذَلِكَ كَافٍ فِي الرُّجْحَانِ.

أَمَّا فِي صُورَةِ الْمَجَازِ - فَلاَ يَحْصُلُ رُجْحَانُ الْمَجَازِ إِلاَّ بِقَرِينَةٍ [قَوِيَّةٍ جدًّا؛ لأَنَّ أَصَالَةَ الحَقِيقَةِ لاَ تُتْرَكُ إِلاَّ لِقَرينة] تُعَادِلُهَا فِي الْقُوَّةِ، ثُمَّ تَزِيد [عَلَيْهَا] فَالجَواب: أَنَّ هَذِهِ الْوُجُوه مُعَارَضَةٌ بِمَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْبَابِ الْمُتَقَدِّمِ مِنْ فَوَائِدِ الْمَجَازَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا استعملت لفظة فى معنيين، و لم نعلم أن استعماله فيهما بطريق الحقيقة؛ فيكون مشتركا بينهما، أو بطريق الحقيقة فى أحدهما، والمجاز فى الآخر -: فكونه مشتركا مرجوح، وكونه مجازا فى أحدهما، حقيقة فى الآخر، راجح، ومثاله: لفظ «النكاح» المستعمل فى العقد والوطء. والدليل على ذلك وجهان:

الأول: أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء، وجعل اللفظ من قبيل الأغلب أولى من جعله من قبيل الأندر: الدليل عليه: أنا إذا وجدنا فردا من جملةٍ أغلب أفرادها موصوف بصفة، وأندر أفرادها غير موصوف بها، فإنه يغلب على ظننا كون هذا الفرد

من قبيل الأغلب؛ فيغلب على ظننا كونه موصوفا بتلك الصفة. وهذه القاعدة - وهي: قاعدة إلحاق النادر بالغالب - من قواعد علم النظر، وستعرفها فى آخر الكتاب؛ إن شاء الله تعالى.

الوجه الثانى: أن اللفظ إذا كان له حقيقة ومجاز، فإن تجرد عن القرينة، حمل على الحقيقة، فيتعين مراد اللافظ باللفظ، وإن لم يتجرد وحمل على المجاز - فلا يخلو[1] عن تعيين المراد؛ ولا كذلك إذا جعل اللفظ مشتركا: فإنه عند وجود القرينة، يتعين المراد، وعند عدم القرينة، لا يتعين المراد؛ فجعله مجازا أولى.

فإن قيل: «ما ذكرت من الدليل الدَّالِّ على أن المجاز [١٩٦/أ] أولى - معارض[2] بوجوه:

الأول: أن السامع للفظ المشترك: إما أن يطلع على القرينة أو لا، فإن اطَّلع على القرينة، عَلِمَ عين المراد، ولا يخطئ، وإن لم يطلع، يتوقف؛ وحينئذ: لا يحصل إلا محظور واحد، وهو الجهل بمراد المتكلم، وأما اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة: فقد يسمع اللفظ، ولا يطلع على القرينة؛ فيحمل اللفظ [على الحقيقة]؛ لأن الحمل على الحقيقة واجب عند عدم القرينة، أو عدم الاطلاع عليها؛ فيحصل محذوران:

أحدهما: الجهل بمراد المتكلم.

وثانيهما: اعتقاد ما ليس بمراد مرادا.

الثانى: أن الاشتراك يتوقف على مقدمات أقل، والمجاز يتوقف على مقدمات أكثر؛ ويلزم من ذلك: أولوية الاشتراك: أما أن الاشتراك يتوقف على مقدمات أقل: فذلك لأن الاشتراك قد يحصل بوضع واحد على ما تقدم بيانه، وهو أن أحد سببى الاشتراك: أن يضع شخص واحد اللفظ الواحد بإزاء معنيين، أو[3] يضع ذلك قبيلة واحدة. وأما المجاز: فيتوقف على [وضع][4] اللفظ بإزاء معنى لو استعمل فيه لكان حقيقة، وعلى وجود ما يصلح أن يكون مجازا، وعلى[5] العلاقة التى لأجلها يحسن جعل اللفظ مجازا،

(١) فى «ب، ز»: يخلوا.

(٢) فى «ب، ز»: يعارض.

(٣) فى «ب»: إذ.

(٤) سقط فى «ب، ز».

(٥) فى «جـ»: أو على.

وعلى تعذر الحمل على الحقيقة. ووجه التَّوقُّف على هذه الأمور: ظاهر. فإذن[١]: المجاز يتوقف على مقدمات، وتتوقف الحقيقة على مقدمة واحدة، وهى وضع اللفظ بإزاء معنى إذا استعمل فيه كان حقيقة فيه؛ ويلزم من ذلك: أولوية الاشتراك؛ وذلك لأن الموقوف على مقدمات أكثر، عدمه بعدم كل واحد منها، وهى أقل ؛ فعدمه أقل، ولا معنى لرجحانه إلا هذا القدر.

واعلم: أن شرط تمام هذا الترجيح [أن][٢] يتوقف كل واحد من الأمرين المتعارضين على شىء واحد بعينه، أو على شيئين بعينهما، أو على أشياء بأعيانها، وينفرد أحدهما بتوقفه على غير ذلك، وأما أن أحد المتعارضين يتوقف على مقدمات أقل، والآخر يتوقف على مقدمات أكثر، ولا يكون بينهما اشتراك فى شىء من المقدمات -: فتوقف أحد المتعارضين على مقدمات أكثر - على هذا الوجه - لا يقتضى مرجوحيته[٣] ؛ لجواز انفراده بالزيادة والقوة؛ فرجح كما حكيناه[٤].

الثالث: أنه إذا دل الدليل على تعذر حمل اللفظ المشترك على أحد مفهوميه، تعين حمله على المفهوم الآخر، ولا يلزم تعطيل اللفظ عن الفائدة؛ ولا كذلك المجاز: فإنه إذا دل الدليل على خروج الحقيقة عن الإرادة، لا يتعين حمله على مجاز يجب حمله، بل يجب حمله على مجاز من المجازات؛ احترازا عن تعطيل اللفظ عن الإرادة؛ فتعين المراد فى المشترك ظاهر دون المجاز.

لا يقال: «يجوز أن يكون اللفظ المشترك بين معنيين، وبين جملة من المعانى، فإذا تعذر حمل اللفظ على معنى واحد من المعانى الكثيرة، لا يجب حمله على معنى من البواقى، بل على واحد [١٩٦/ب] منها؛ [فلا] فرق بينه وبين المجاز من هذا الوجه»: لأنا نقول: المجاز غير متعين ولا محدود عند تعذر الحمل على الحقيقة؛ ولا كذلك إذا تعذر حمل اللفظ على معنى من المعانى الذى جعل اللفظ مشتركا بينه وبين غيره؛ فإن إلغاء واحد يعين على فهم الباقى؛ وبه حصل الفرق بينهما.

الرابع: أن اللفظ المشترك يفيد أحد الأمرين، أو أحد الأمور، وأيهما أفاد، كان اللفظ دالاً عليه بطريق الحقيقة؛ ولا كذلك المجاز: لأنه يستحيل دلالة اللفظ، مالم يوضع

---

(١) فى «ب، جـ»: وإذا.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب، ز»: مرجوحية.

(٤) فى «ب، ز»: كما حكمنا.

له حقيقة؛ ويلزم من هذا رجحان الاشتراك على المجاز؛ وذلك لرجحان الحقيقة على المجاز.

الخامس: أن صرف اللفظ إلى أحد المعنيين، أو أحد المعانى الذى جعل اللفظ حقيقة له - لا يستلزم ترك الحقيقة؛ ضرورة كون كل واحد من تلك المعانى حقيقة، ولا كذلك صرف اللفظ إلى المجاز؛ فإنه يستلزم ترك الحقيقة والإعراض عنها، وهو المعنيُّ بالنسخ؛ فجعله مشتركا أولى.

السادس: أن فهم المعنى المعين من اللفظ يحصل بأدنى القرائن؛ ضرورة تساوى المعانى بالنسبة إلى اللفظ المشترك، ورجحان أحد المتساويين على الآخر يحصل بأدنى سبب، ولا كذلك فهم المعنى المجازى؛ وذلك لأن المعنى المجازى مرجوح لاحتمال الحقيقة، وترجح المرجوح على الراجح لا يكفى فيه أدنى القرائن، بل لابد من سبب قوى.

الجواب: أن ما ذكرتم معارض بمفاسد الاشتراك على ما سبق، وبفوائد المجاز.

قال المصنف رحمه الله: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الاشْتِرَاكِ وَالإِضْمَارِ- فَالإِضْمَارُ أَوْلَى:

لأَنَّ الإِجْمَالَ - الحَاصِلَ بِسَبَبِ الإِضْمَارِ- مُخْتَصٌّ بِبَعْضِ الصُّوَرِ، وَالإِجْمَالَ - الحَاصِلَ بِسَبَبِ الاشْتِرَاكِ - عَامٌّ فِى كُلِّ الصُّوَرِ ؛ فَكَانَ الاشْتِرَاكُ أَخَلَّ بِالفَهم. فَإِنْ قُلْتَ: «الإِضْمَارُ يَفْتَقِرُ إِلَى ثَلاَثِ قَرَائِنَ: قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى أَصْلِ الإِضْمَارِ، وَقَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى مَوْضِعِ الإِضْمَارِ، وَقَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى نَفْسِ المُضْمَرِ. وَالْمُشْتَرَكُ يَفْتَقِرُ إِلَى قَرِينَةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَكَانَ الإِضْمَارُ أَكْثَرَ إِخْلالاً بِالْفَهْمِ»:

قُلْتُ: هَذَا لاَ يَنْفَعُكُمْ ؛ لأَنَّ الإِضْمَارَ يَحْتَاجُ إِلَى ثَلاَثِ قَرَائِنَ فِى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وَالْمُشْتَرَكَ يَحْتَاجُ إِلَى قَرَائِنَ فِى صُوَرٍ مُتَعَدِّدَةٍ ؛ فَيَبْقَى بَعْضُهَا مُعَارِضًا لِلْبَعْضِ. عَلَى أَنَّ الإِضْمَارَ مِنْ بَابِ الإِيجَازِ وَالاخْتِصَارِ، وَهُوَ مِنْ مَحَاسِنِ الْكَلامِ ؛ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: «أُوتِيتُ جَوَامِعَ الكَلِمِ، وَاخْتُصِرَ لِىَ الكَلاَمُ اخْتِصَارًا»، وَلَيْسَ الْمُشْتَرَكُ كَذَلِكَ.

الشرح: اعلم -وفقك الله تعالى - أن مثال المعارضة بين الاشتراك والإضمار: قوله ﷺ: «فى خمس من الإبل شاة»[1].

وبيانه: أن أحد الخصمين يقول: كلمة «فى» مشتركة بين الظرفية[2] والسببية؛

---

(١) سيأتى.

(٢) فى «حـ»: الظرفين.

لاستعمالها[(١)] فيهما بطريق الحقيقة: أما فى الظرفية: فظاهر. وأما فى السببية: فلقوله ﷺ: «فى النفس المؤمنة مائة من الإبل»[(٢)]؛ معناه: قتل النفس المؤمنة سبب لوجوب مائة من الإبل؛ لاستحالة أن تكون النفس المؤمنة ظرفا لمائة من الإبل. والأصل فى الاستعمال الحقيقة، وقد تعذر حملها - ههنا - على الظرفية؛ لاستحالة كون خمس من الإبل ظرفا لشاة؛ فتعين حملها على السببية؛ فيكون الواجب مطلق المال؛ فلا تسقط الزكاة بهلاك النصاب لبقاء المطلق. والخصم الآخر يقول: كلمة «فى» للظرفية فقط، إلا أن المضمر ههنا مقدار شاة؛ فيكون الواجب جزء النصاب؛ فيسقط بهلاك النصاب. فقد وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار، فنقول: الإضمار أولى؛ والدليل عليه: هو أن الخلل الحاصل بسبب احتمال الإضمار مختص ببعض الصور؛ فإن أكثر الكلام يتم بدون الإضمار، والخلل الحاصل [١٩٧/أ] بسبب احتمال الاشتراك، لا يختص ببعض الصور،

---

(١) فى« ب، ز»: لا استعمالها.

(٢) أخرجه النسائى (٥٧/٨) كتاب القسامة: باب ذكر حديث عمرو بن حزم فى العقول واختلاف الناقلين له حديث (٤٨٥٣) والدارمى (٣٨١/١) كتاب الزكاة: باب فى زكاة الغنم، وأبو داود فى « المراسيل» رقم (٢٥٨، ٢٥٩) والحاكم (٣٩٥/١ -٣٩٧) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (٢/ ٣٤) والبيهقى (٨٩/٤) كتاب الزكاة: باب كيف فرض الصدقة، وابن عبد البر فى «التمهيد» (٣٣٩/٧ - ٣٤١) وابن حبان (٧٩٣- موارد) وابن حزم فى المحلى (١٠/ ٤١١) كلهم من طريق سليمان بن داود حدثنى الزهرى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده وصححه ابن حبان والحاكم ووافقه الذهبى. وقال الشيخ أحمد شاكر فى تعليقه على المحلى (٨٢/١): وهو إسناد صحيح وأخرجه مالك (٨٤٩/٢) كتاب العقول: باب ذكر العقول حديث (١) والشافعى فى «الأم» (٥٧١/٨) والنسائى (٦٠/٨) كتاب القسامة والبيهقى (٨/ ٧٣، ٨٢) كلهم من طريق عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه، أن فى الكتاب الذى كتبه رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم فى العقول: أن فى النفس مائة من الإبل وفى الأنف إذا أوعى جدعا مائة من الإبل وفى المأمومة ثلث الدية وفى الجائفة مثلها وفى العين خمسون وفى الرجل الواحدة خمسون وفى كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل وفى السن خمس وفى الموضحة خمس» وأخرجه عبد الرزاق مختصرا (٩/ ٣١٦) رقم (١٧٣٥٨) من طريق معمر عن عبد الله بن أبى بكر عن أبيه عن جده ومن طريق عبد الرزاق أخرجه الدارمى (٣٨١/١) وابن خزيمة (٤/ ١٩) رقم (٢٢٦٩) والدارقطنى (٢١٠/٣) رقم (٣٧٩) وتابع معمرا ابن إسحاق، وأخرجه البيهقى فى دلائل النبوة(٥/ ٤١٣- ٤١٥). وأخرجه النسائى (٥٩/٨) كتاب القسامة، من طريق ابن وهب ثنا يونس بن يزيد عن الزهرى قال: قرأت كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم وكان الكتاب عند أبى بكر بن حزم. وأخرجه الدارقطنى (٢٠٩/٣) رقم (٣٧٧) من طريق محمد بن عمارة عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال: كان فى كتاب عمرو بن حزم... فذكره.

بل هو عام فى جميع الصور؛ فإنه ما من لفظة إلا ويحتمل أن تكون مشتركة، ويحتمل ألا تكون مشتركة؛ فكان الاشتراك أكثر إخلالا بالفهم، وحمل اللفظ على ما هو أقل إخلالا بالفهم-أولى ؛ لما فى مقابله من المفسدة الناشئة من الخلل فى الفهم.

فإن قيل: «بل الاشتراك أولى؛ والدليل عليه: هو أن الإضمار يتوقف على مقدمات أكثر ؛ لتوقفه على ثلاث قرائن: قرينة تدل على الإضمار، وقرينة ثانية تدل على المضمر، وقرينة ثالثة تدل على محل الإضمار؛ فإنه بوجود هذه القرائن: فهم الكلام، ويفهم المعنى على التمام، وبعدم واحدة من هذه القرائن: لا يحصل فهم الكلام.

وأما الاشتراك: فإن فهم الكلام المشترك يتوقف على مقدمة واحدة، وهى قرينة واحدة معينة للمراد، وتكفيه لغير المراد ؛ فكان الإضمار أكثر إخلالا بالفهم؛ لأن الفهم كلما توقف على مقدمات أقل - كان أيسر من الفهم إذا توقف على مقدمات أكثر، ولا معنى لزيادة الخلل فى الفهم إلا ذلك»:

قلنا: هذا النوع من الترجيح لا يجديكم نفعا فى هذا المقام؛ وذلك لأن احتمال الاشتراك عامٌّ فى جميع الصور، واحتمال الإضمار مختص ببعض الصور، والمشترك يفتقر إلى قرينة واحدة فى جميع صور الاشتراك، وهى عامة، والإضمار يفتقر إلى ثلاث قرائن، ولكن فى صور قليلة خاصة؛ فكان الخلل الحاصل من احتمال الاشتراك أكثر، وصارت كثرة الضمائر فى صور الإضمار يعارضها عموم احتمال الاشتراك، ويترجح بعدم اختصاصه بلفظ دون غيره. ثم نقول: ما ذكرتم يعارضه: أن الإضمار من باب الاختصار والإيجاز الذى هو من محاسن الكلام؛ قال عليه السلام: «أوتيت جوامع الكلم، واختصر لى الكلام اختصارا»[(١)] وليس المشترك كذلك.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الاشْتِرَاكِ

---

(١) أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان (٢/١٦٠) رقم (١٤٣٦) من طريق على بن زيد عن الحسن عن الأحنف بن قيس عن عمر بن الخطاب مرفوعا. وأخرجه العسكرى فى «الأمثال» كما فى «المقاصد الحسنة» (ص ١٣٢- ١٣٣) من طريق سليمان بن عبد الله النوفلى عن جعفر بن محمد عن أبيه مرفوعا وقال السخاوى: وهو مرسل وفى سنده من لم أعرفه وللديلمى بلا سند عن ابن عباس مرفوعا مثله بلفظ: أعطيت والحديث بدل الكلم. وأخرجه أبو يعلى كما فى «مجمع الزوائد» (١/ ١٨٧) من طريق خالد بن عرفطة عن عمر بن الخطاب مرفوعا. وفيه: يا أيها الناس إنى قد أوتيت جوامع الكلم وخواتمه واختصر لى اختصارا. وقال الهيثمى: وفيه عبد الرحمن بن إسحاق الواسطى ضعفه أحمد وجماعة.

وَالتَّخْصِيص، فَالتَّخْصِيصُ أَوْلَى؛ لأَنَّ التَّخْصِيصَ خَيْرٌ مِنَ المَجَازِ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِى بَيَانُهُ - إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى - وَالمَجَازَ خَيْرٌ مِنَ الاِشْتِرَاكِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ؛ فَالتَّخْصِيصُ خَيْرٌ مِنَ الاِشْتِرَاكِ، لاَ مَحَالَةَ.

الشرح: مثاله: قوله تعالى: ﴿ولا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢]، فيقول أحد الخصمين: الكلام[1] حقيقة فى العقد فقط؛ دفعا للاشتراك؛ فتقتضى الآية: أنه لا يجوز نكاح منكوحة الأب، سواء كانت منكوحة بنكاح فاسد للفارق، فتبقى المنكوحة بنكاح صحيح داخلة تحت النص؛ فلا يصح نكاحها؛ فيبقى النص حجة فى حرمة المصاهرة. ويقول الخصم الآخر: لفظة «النكاح» مشتركة بين العقد والوطء؛ للاستعمال فيهما، والأصل فى الاستعمال الحقيقة، ولا يمكن حملها فى الآية على العقد؛ وإلا يلزم التخصيص، وهو على خلاف الأصل؛ فتعين حملها على الوطء؛ فلا يكون للنص حجة فى حرمة المصاهرة، فقد اندفع التعارض بين الاشتراك والتخصيص؛ والدليل عليه: هو أن التخصيص راجح على المجاز؛ على ما [١٩٧/ ب] سيأتى بيانه - إن شاء الله تعالى - والمجاز راجح على الاشتراك - على ما مر - ويلزم من هذا رجحان التخصيص على الاشتراك: ضرورة أن الراجح [على الراجح] على الشىء راجح على ذلك الشىء.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالمَجَازِ - فَالمَجَازُ أَوْلَى:

لأَنَّ النَّقْلَ يَحْتَاجُ إِلَى اتِّفَاقِ أَهْلِ اللِّسَانِ عَلَى تَغْيِيرِ الْوَضْعِ؛ وَذَلِكَ مُتَعَذِّرٌ أَوْ مُتَعَسِّرٌ، وَالمَجَازُ يَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ تَمْنَعُ الْمُخَاطَبَ عَنْ فَهْمِ الحَقِيقَةِ، وَذَلِكَ مُتَيَسِّرٌ؛ فَكَانَ المَجَازُ أَظْهَرَ.

فَإِنْ قُلْتَ: «مَا ذَكَرْتَهُ مُعَارَضٌ بِشَىْءٍ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّهُ إِذَا ثَبَتَ النَّقْلُ- فَهِمَ كُلُّ أَحَدٍ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ؛ بِحُكْمِ الْوَضعِ؛ فَلاَ يَبْقَى خَلَلٌ فِى الْفَهْمِ.

وَفِى المَجَازِ: إِذَا خَرَجَتِ الْحَقِيقَةُ - فَرُبَّمَا خَفِىَ وَجهُ المَجَازِ، أَوْ تَعَذَّرَ طَرِيقُهُ؛ فَيَقَعُ خَلَلٌ فِى الْفَهْمِ» !!. قُلْتُ: مَا ذَكَرْتُمُوه يُعَارِضُهُ شَيْئَانِ آخَرَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الحَقِيقَةَ تُعِينُ عَلَى فَهْمِ المَجَازِ؛ لأَنَّ المَجَازَ لاَ يَصِحُّ إِلاَّ إِذَا كَانَ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ اتِّصَالٌ، وَفِى صُورَةِ النَّقْلِ: إِذَا خَرَجَ الْمَعْنَى [الأَوَّلُ] لِقَرِينَةٍ- لَمْ يَتَعَيَّنِ

(١) أى: النكاح الوارد فى الآية.

اللَّفْظُ لِلْمَنْقُولِ إليهِ؛ فَكَانَ المَجَازُ أَقْرَبَ إِلَى الْفَهْمِ؛ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

الثَّانِي: أَنَّ فِي المَجَازِ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْفَوَائِدِ، وَلَيْسَ فِي النَّقْلِ ذلِك؛ فَكَانَ المَجَازُ أَوْلَى.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن مثاله لفظ «الصلاة»؛ فإنه تعارض فيه احتمالان: أحدهما: النقل، وهو أن الشارع نقل هذا اللفظ من مفهومه اللغوى إلى هذه الأركان. وثانيهما: أن اللفظ مقر فى موضوعه الأصلى، إلا أنه يستعمل فى الأركان مجازا. والأول: مذهب المعتزلة، والثانى: مذهب أصحابنا؛ وهو مختار المصنف.

فنقول: إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز، فالمجاز أولى؛ لوجهين: الأول: أن النقل يفتقر إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع، وذلك متعذر أو متعسر؛ لما تحقق من تعذر اتفاق طائفة على حكم لفظة واحدة تغييرا أو إبقاء، وأما المجاز: فإنه لا يفتقر إلى ذلك؛ بل يفتقر إلى قرينة تمنع المخاطب من فهم الحقيقة، وذلك متيسر؛ فكان المجاز أظهر.

فإن قلت: ما ذكرتم معارض بوجه آخر يدل على أن النقل أولى. وبيانه: هو أنه إذا ثبت النقل، وعلم من الناقل [ذلك][1]، فإن كل واحد يفهم مراد المتكلم بحكم الوضع؛ فلا يختل الفهم أصلا، ولا كذلك المجاز؛ فإنه لا يشتهر اشتهار المشترك.

فإن قيل: «هذا الترجيح يتأتى إذا علم النقل وثبت، وليس الكلام فى مثل هذه اللفظة، وإنما الكلام فى لفظةٍ تعارض فيها احتمالان، و لم يعلم واحد منهما»:

[قلنا][2]: حاصل هذا الدليل[3] راجع إلى أنه إذا نقلنا منقولا، فقد جعلناه من قبيل ما يجب اشتهاره؛ وهو أولى من عكسه؛ فاندفع ما ذكرتموه»:

قلنا: ما ذكرت وإن دل على أن النقل أولى - ولكن معنا ما يدل على أن المجاز أولى؛ وبيانه من وجهين [آخرين][4]:

أحدهما: أن الحقيقة تعين على فهم المجاز؛ وذلك لاشتراط[5] العلاقة فى المجاز، ولا

---

(١) سقط فى: «ب، حـ».

(٢) سقط فى: «ب، ز».

(٣) فى «ب»: أن الدليل.

(٤) سقط فى: «ب، حـ».

(٥) فى «حـ، ز»: الاشتراك.

كذلك النقل؛ فإنه إذا خرج المنقول عنه عن أن يكون مرادا بدليل دل عليه، فإنه لا يتعين المعنى الثانى المنقول؛ فكان المجاز أقرب إلى الفهم من هذا الوجه.

وثانيهما: أن المجاز يشتمل على ما ذكرنا من الفوائد؛ فيصار(١) إليه تحصيلا لها، ولا كذلك النقل؛ فكان المجاز أولى.

قال المصنف رحمه الله: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالإِضْمَارِ، فَالإِضْمَارُ أَوْلَى:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: مَا ذَكَرْنَاهُ فِى أَنَّ المَجَازَ أَوْلَى، سَوَاءً بِسَوَاءٍ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى- أن مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ وذلك لأن أحد الخصمين يقول: الربا - فى اللغة - عبارة عن الزيادة(٢)، وهو مقدر(٣) على موضعه الأصلى ههنا، إلا أنه أضمر فيه «أخذ»؛ فيصير

---

(١) فى «جـ»: فصار.

(٢) قال صاحب «المصباح»: الربا: الفضل والزيادة، وهو مقصور على الأشهر، ويثنى فيقال: ربوان بالواو على الأصل، وقد يقال: ربيان على التخفيف، وينسب إليه على لفظه، فيقال: ربوى. قاله أبو عبيد وغيره. وزاد المطرزى فقال: «الفتح فى النسبة خطأ. وربا الشىء يربو: إذا زاد ونما، وارتبى الرجل - بالألف - دخل فى الربا، وأربى على الخمسين زاد عليها». وفى «اللسان»: ربا الشىء يربو ربوا ورباء: زاد ونما، وأربيته: نميته. وفى التنزيل العزيز: ﴿ويربى الصدقات﴾ ومنه أخذ الربا الحرام. وأربى الرجل فى الربا يربى، وقد تكرر ذكره فى الحديث. والأصل فيه الزيادة من: ربا المال إذا زاد وارتفع، والاسم: الربا مقصور، وأربى الرجل على الخمسين ونحوها زاد. وفى حديث الأنصار يوم «أحد»: لئن أصبحنا منهم يوما مثل هذا لنربين عليهم. أى: لنزيدن ولنضاعفن. وفى حديث الصدقة: «وتربو فى كف الرحمن، حتى تكون أعظم من الجبل» وربا السويق ونحوه ربوا صب عليه الماء فانتفخ، وقوله عز وجل فى صفة الأرض: ﴿اهتزت وربت﴾: قيل: معناه عظمت وانتفخت. وقرئ: وربأت ؛ فمن قرأ: «وربت» فهو: ربا يربو إذا زاد على أى الجهات زاد. ومن قرأ: «وربأت» بالهمز فمعناه: ارتفعت. وسابَّ فلان فلانا، فأربا عليه فى السِّباب إذا زاد عليه. وقوله عز وجل: ﴿فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً﴾ أى: أخذة تزيد على الأخذات. قال الجوهرى: أى: زائدة، كقولك: أربيت إذا أخذت أكثر مما أعطيت. انظر: الصحاح ٦/٢٣٥٠ والمغرب ١٨٢، والمصباح المنير ٣٣٣ والمطلع: (٢٣٩). واصطلاحا: عرفه الحنفية بأنه: فَضْلُ مَالٍ خالٍ عن عِوَضٍ، شرط لأحد العاقدين، فى معاوضة مَال بمال. وعرفه الشَّافعيَّة بأنه: عَقْدٌ على عِوَضٍ مخصوصٍ، غير معلوم التماثُلِ فى معيار حالة العقد، أى: مع تأخير فى البَدَلَيْن، أو أحدهما. وعرفه المالكيَّة بأنه: عقد معاوضة على نقد أو طعام مخصوص بجنسه، مع التفاضل، أو مع التأخير مطلقا. وعرفه الحنابلة بأنه: الزِّيَادةُ فى أشياء مَخْصُوصة. وقد قَسَّمَ=

تقدير الكلام - والله أعلم - [١٩٨/أ] وحرم أخذ الزيادة. ويقول الآخر: الربا هو الزيادة فى اللغة، إلا أنه نقل عن موضوعه إلى العقد الذى يستحق به الزيادة. فعلى الأول: يكون المحرم أخذ الزيادة، ولا حرمة فى العقد؛ فيفيد العقد للعاقد(١) الملك على هذا وعلى الثانى: يكون المحرم هو العقد؛ فلا يفيد(٢) الملك، والعقد الفاسد لا يفيد الملك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: اَلمسْأَلَةُ السَّابعةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ النَّقْلِ وَالتَّخْصِيصِ، فَالتَّخْصِيصُ أَوْلَى:

لأَنَّ التَّخْصِيصَ خَيْرٌ مِنَ المَجَازِ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِى، وَالمَجَازَ خَيْرٌ مِنَ النَّقْلِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ؛ فَالتَّخْصِيصُ خَيْرٌ مِنَ النَّقْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى- أن مثال هذا النوع من التعارض: قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة:٢٧٥]: فإن أحد الخصمين يقول: البيع عبارة عن مبادلة الشىء بالشىء؛ قال الشاعر: [من البسيط]

ما بِعْتُكُمْ مُهْجَتى إلاَّ بِوَصْلِكُمُ ... وَلا أُسَلِّمُها إلا يَداً بِيَدِ

خص عنه بعض المبادلات، وهى الباطلة؛ فيبقى الباقى مندرجا تحته؛ فيصح البيع الفاسد، ويفيد الملك.

وقال الآخر: البيع لفظة(٣) انتقلت بالشرع إلى مبادلة(٤) مال بمال مستجمعة لشرائط الصحة، ولم يوجد جميع تلك الشرائط فى البيع الفاسد؛ لفساده؛ فلا يكون النص

=الفقهاء الرِّبا إلى قسمين، وزاد الشافعية قسما ثالثا:

١ - ربا الفضل: وهو البَيْعُ مع زيادة أحد العوضين عن الآخر.

٢ - ربا النساء: وهو البيع لأجل، أو تأخير أحد العوضين عن الآخر.

٣ - ربا اليد: وهو البيع مع تأخير قبضهما، أو قبض أحدهما. انظر: شرح فتح القدير ٧/ ٣، تبيين الحقائق شرح كنز الحقائق ٨٥/٤، تحفة الفقهاء للسمرقندى ٣١/٢، مغنى المحتاج ٢١/٢، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ١٦١/١، المغنى ١٢٢/٤. مجمع الأنهر ٨٣/٢، كشاف القناع ٢٥١/٣.

(٣) فى «ب، ز»: مقدرة.

(١) فى «جـ»: العاقد.

(٢) فى «جـ»: ولا يفيد.

(٣) فى «جـ»: لفظة البيع.

(٤) فى «ب، جـ»: مناولة.

متناولا للبيع الفاسد. فقد وقع التعارض بين النقل والتخصيص، والتخصيص أولى[1]؛ لأن التخصيص راجح على المجاز على ما سيأتى، والمجاز راجح على النقل على ما تقدم؛ فيكون التخصيص راجحا على النقل؛ لأن الراجح على الراجح على الشىء راجح على ذلك الشىء بالضرورة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ المَجَازِ وَالإِضْمَارِ فَهُمَا سَوَاءٌ:

لأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ تَمْنَعُ المُخَاطَبَ عَنْ فَهْمِ الظَّاهِرِ. وَكَمَا يُتَوَقَّعُ وُقُوعُ الْخَفَاءِ فِي تَعْيِينِ المُضْمَرِ؛ كَذَلِكَ يُتَوَقَّعُ وُقُوعُ الْخَفَاءِ فِي تَعيينِ المَجَازِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْحَقِيقَةُ تُعِينُ عَلَى فَهْمِ المَجَازِ ؛ فَكَانَتْ أَوْلَى». قُلْتُ: وَالحَقِيقَةُ تُعِين عَلَى فَهْمِ الإِضْمَارِ؛ لأَنَّ حَدَّ الإِضْمَارِ: أَنْ يَسْقُطَ مِنَ الْكَلامِ شَيْءٌ يَدُلُّ عَلَيْه الْبَاقِي.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن مثال هذا النوع من التعارض: قول القائل لعبده، وهو أكبر سنا منه: «هذا ابنى»؛ فإنه يمكن أن تحمل البنوة مجازا على الحرية؛ فيعتق، ويحتمل أن تكون الكاف مضمرة فيه، وتقدير الكلام: «هذا كابنى»؛ فلا يعتق، والاحتمالان على السواء ؛ لأن كل واحد من المجاز والإضمار يفتقر إلى قرينة مانعة من فهم المخاطب الظاهر، واحتمال الخفاء فى تعيين المضمر، مثل احتمال الخفاء فى تعيين المجاز، وإعانة الحقيقة على فهم المجاز، كإعانتها على فهم المضمر؛ لأنه لابد من دلالة ظاهر الكلام على المضمر؛ لأن حد الإضمار أن يسقط من الكلام شىء يدل عليه الباقى.

قال المصنف - رحمه الله تعالى- المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ المَجَازِ وَالتَّخْصِيصِ، فَالتَّخْصِيصُ أَوْلَى؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ فِي صُورَةِ التَّخْصِيصِ: إِذَا لَم يَقِفْ عَلَى القَرِينَةِ - يُجْرِيهِ عَلَى عُمُومِهِ؛ فَيَحْصُلُ مُرَادُ المُتَكَلِّمِ وَغَيْرُ مُرَادِهِ.

وَفِي صُورَةِ المَجَازِ: إِذَا لَم يَقِفْ عَلَى القَرِينةِ - يُجْرِيهِ عَلَى الحَقِيقَةِ فَلا يَحْصُلُ مُرَادُ المُتَكَلِّمِ، وَيَحْصُلُ غَيْرُ مُرَادِه.

الثَّانِي: أَنَّ فِي صُورَةِ التَّخْصِيصِ: انْعَقَدَ اللَّفْظُ دَلِيلا عَلَى كُلِّ الأَفْرَادِ؛ فَإِذَا خَرَجَ

---

(١) سقط فى: «ب، ز».

البَعْضُ بِدَلِيلٍ - بَقِى مُعْتَبَرًا فِى البَاقِى؛ فَلا يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى تَأَمُّلٍ واسْتِدْلالٍ واجْتِهَادٍ.

وَفِى صُورَةِ المَجَازِ: انْعَقَدَ اللَّفْظُ دَلِيلا عَلَى الحَقِيقَةِ؛ فَإِذَا خَرَجَت الحَقِيقَةُ بِقَرِينَةٍ احْتِيجَ- فِى صَرْفِ اللَّفْظِ إِلَى المَجَازِ- إِلَى نَوْعِ تَأَمُّلٍ واسْتِدْلالٍ؛ فَكَانَ التَّخْصِيصُ أَبْعَدَ عَنِ الاشْتِبَاهِ؛ فَكَانَ أَوْلَى.

الشرح: [(١)]: اعلم -وفقك الله تعالى - أنه إذا وقع التَّعارُضُ بين المجاز والتخصيص، فالتخصيص أولى. مثاله: قوله تعالى: **﴿وَلاَ تأكلوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾** [الأنعام:١٢١]: فإن أحد الخصمين يقول: الذكر عبارة عن التَّلَفظ باللسان بالنَّقْلِ؛ فمقتضى عموم الآية [١٩٨/ب]: أنه لا يجوز أكل متروك التسْمِيَة ناسيا، إلا أنه خص عن النص للفارق؛ فيجرى فيما [بقى] على العموم، ولا يحلّ أكْله؛ فالتزم هذا القائل التخصيص. ويقول أحد الخصمين: الذكر مجاز عن الذَّبح؛ فيكون النَّصُّ نهيا عن أكل غير المذبوح؛ فالتزم هذا القائل المجاز. وإذا علم المثال، فنقول: التخْصِيص أولى لوجهين: الأول: أنه فى صورة التخصيص: إذا لم يطلع على القرينة المخصصة يجرى العام على عمومه؛ لقيام الأصل المقتضى لإرادة الحقيقة؛ فيحصل مراد المتكلم وغير مراده جزما. وفى صورة المجاز: إذا لم يقف على القرينة المخرجة للحقيقة عن الإرادة، نجريه على الحقيقة؛ لقيام الأصل الدَّالِّ عليه؛ فلا يحصل مراد المتكلم؛ لأن المفروض أن مراده المجاز، ويحصل غير مراده للغرض المذكور.

الثَّانى: أنه فى صورة التخصيص: انعقد اللفظ دليلا على جميع الأفراد الداخلة تحت اللفظ بحكم العموم، فإذا خرج البعض عن الإرادة بدليل - بقى العام دليلا على الباقى؛ فلا يحتاج إلى فكر واجتهاد؛ وهذا بخلاف المجاز: لأنه إذا خرجت الحقيقة عن الإرادة بدليل دلَّ عليه، فلابد من صرف اللفظ [إلى المجاز]، وليس المجاز واحدًا متعينًا، فيحتاج فى الصرف إلى المجاز إلى فكر واجتهاد، فالاشتباه فى فصل المجاز أكثر، وفى فصل التخصيص أقل.

قَالَ المصَنِّفُ - رَحِمَهُ الله تَعَالَى -: المسْأَلَةُ العَاشِرَةُ: إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الإِضْمَارِ والتَّخْصِيصِ، فَالتَّخْصِيصُ أَوْلَى:

والدَّلِيلُ عَلَيهِ: أَنَّ التَّخْصِيصَ خَيْرٌ مِنَ المَجَازِ، والمَجَازَ والإِضْمَارَ سِيَّانِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ التَّخْصِيصُ خَيْرًا مِنَ الإِضْمَارِ.

---

(١) المسألة التاسعة ساقطة بتمامها فى النسخة «جـ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا وقع التعارض بين الإضمار والتخصيص فالتخصيص أولى؛ والدليل عليه: أن التخصيص خير من المجاز - على ما مر - والمجاز والإضمار سيان؛ فيلزم رجحان التخصيص على الإضمار؛ ضرورة أن الراجح على أحد المتساويين راجح على الآخر.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]: منهم من يقول: هذا خطاب للورثة، ومعناه: أن القاتل بالقتل صار حربا[١] [على الورثة][٢]، فإذا قُتِل اندفع شره عنهم[٣] فبقوا أحياء، وكان القصاص حياة لهم. ومنهم من يقول: بأن هذا الخطاب للقاتل؛ فإن القاتل إذا قتل، انمحى إثمه؛ فيبقى حيا في الدار الآخرة.

ومنهم من يقول: الخطاب لكافة الناس، لكن الشرع مضمر فيه؛ تقديره[٤]: «لكم في شرع القصاص حياة» ومعناه: أن الناس إذا علموا: إن قتل اقتص منه، وقُتل قصاصا - انكف[٥] بعضهم عن البعض؛ فلا يقتل بعضهم بعضا؛ فيبقون أحياء. فالأول والثاني التزم التخصيص، والثالث التزم الإضمار.

قال المصنف - رحمه الله -: فروع:

الأَوَّلُ: أَنَّكَ سَتَعْرِفُ- إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى- أَنَّ النَّسْخَ تَخْصِيصٌ فِي الأَزْمَانِ؛ فَحَيْثُ رَجَّحْنَا التَّخْصِيصَ عَلَى الاشْتِرَاكِ - فَإِنَّمَا أَرَدْنَا بِهِ التَّخْصِيص فِي الأَعْيَانِ. أَمَّا لَو وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الاشْتِرَاكِ وَالنَّسْخِ فَالاشْتِرَاكُ أَوْلَى؛ لأَنَّ النَّسْخَ يُحْتَاطُ فِيهِ مَا لا يُحْتَاطُ فِي تَخْصِيصِ العَامِّ؛ أَلا تَرَى أَنَّه يَجُوزُ تَخْصِيصُ العَامِّ بِخَبَرِ الوَاحِدِ والقِيَاسِ، ولا يَجُوزُ نَسْخُ العَامِّ بِهِمَا؟

وَالفِقْهُ فِيه: أَنَّ الخِطَابَ - بَعْدَ النَّسْخِ - يَصِيرُ كَالبَاطِلِ، وَبَعْدَ التَّخْصِيصِ لا يَصِيرُ كَالبَاطِلِ؛ فَلا جَرَمَ يُحْتَاطُ فِي النَّسْخِ مَا لا يحْتَاطُ فِي التَّخْصِيصِ.

الثَّانِي: أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا دَارَ بَيْنَ التَّواطُؤِ والاشْتِرَاكِ فَالتَّواطُؤ أَوْلَى؛ لأَنَّ مُسَمَّى اللَّفْظِ

---

(١) في «ب، ز»: حربيا.

(٢) سقط في «ب، حـ».

(٣) في «ب، ز»: عندهم.

(٤) في «حـ»: تقدير.

(٥) في «ب، ز»: كف.

الـمُتَواطِئِ واحِدٌ، والتَّعَدُّدُ وَاقِعٌ فِي مَحَالِّهِ، وَمُسَمَّى الـمُشْتَرَكِ لَيْسَ بِواحِدٍ والإفْرادُ أَوْلَى مِنَ الاشْتِرَاكِ ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

الثَّالِث: إذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عَلَمَيْنِ، وَبَيْنَ مَعْنَيَيْنِ- كَانَ جَعْلُهُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عَلَمَيْنِ أَوْلَى ؛ لأنَّ الأَعْلامَ إنَّمَا تَنْطَلِقُ عَلَى الأَشْخَاصِ الـمَخْصُوصَةِ؛ كَـ«زَيْدٍ» وَ«عَمْرو» وَأَمَّا أَسْمَاءُ الـمَعَانِي - فَإِنَّهَا تَتَنَاول الـمُسَمَّى فِي أَي ذَاتٍ كَانَ ؛ فَكَانَ اخْتِلالِ الفَهْمِ بِجَعْلِهِ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عَلَمَيْنِ أَقَلَّ؛ فَكَانَ أَوْلَى.

الرَّابِعُ: جَعْلُ اللَّفْظَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ عَلَمٍ وَمَعْنًى- أَوْلَى مِنْ جَعْلِهِ مُشْتَرَكًا بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ؛ لأَنَّ الاخْتِلالِ الحَاصِلِ عِنْدَ الاشْتِرَاكِ بَيْنَ الْعَلَمِ والمَعْنَى- أَقَلُّ مِمَّا عِنْدَ الاشْتِرَاكِ، بَيْنَ المَعْنَيَيْنِ.

الخَامِسُ: أَنَّ اللَّفْظُ إذَا تَنَاوَلَ الشَّيْءَ بِجِهَةِ الإشْتِرَاكِ، وَبِجِهَةِ التَّوَاطُؤِ - كَانَ اعْتِقَادُ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ بِجِهَةِ التَّوَاطُؤِ أَوْلَى.

وَبَيَانُهُ: أَنَّ لَفْظَ«الأَسْودِ» يَتَنَاوَلُ القَارَ وَالزِّنْجِيَّ؛ بِالتَّوَاطُؤِ - وَيَتَنَاوَلُ الْقَارَ وَالرَّجُلَ المُسَمَّى بالأَسْوَدِ؛ بالاشْتِرَاكِ. فَإِذَا وُجِدَ شَخْصٌ أَسْوَدُ اللَّوْنِ، وَمُسَمًّى بالأَسْوَدِ، ثُمَّ أُطْلِقَ عَلَيْهِ لَفْظُ الأَسْوَدِ فَاعْتِقَادُ أَنَّـهُ أُطْلِقَ عَلَيْهِ هَـذَا الإسْمُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مُلَوَّنًا أَوْلَى؛ لأَنَّ الإِطْلاَقَ بِهَذَا الاعْتِبَارِ إطْلاَقٌ بِجِهَةِ التَّوَاطُؤِ، وَالإِطْلاَقَ بِجِهَةِ التَّلْقِيبِ إطْلاقٌ بِجِهَةِ الاِشْتِرَاكِ، وَالتَّوَاطُؤُ أَوْلَى مِنَ الاِشْتِرَاكِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أن هذه مسائل متفرعة على ما تقرر من القواعد فى تعارض الاحتمالات العشرة؛ فلهذا أسماها المصنف بالفروع[١٩٩/أ].

الأول: اعلم: أن النسخ تخصيص فى الأزمان - على ما سيأتى بيانه فى «كتاب النسخ»؛ إن شاء الله تعالى - والتخصيص للأشخاص: إخراج بعض الأشخاص عن مقتضى اللفظ؛ فهما يشتركان فى إخراج البعض، إلا أن النسخ يختص بالزمان، أى: يقتضى إخراج بعض الأزمنة عن مقتضى الخطاب الأول؛ بخلاف التخصيص. وإذا عرفت ذلك، فحيث قلنا: «إن التخصيص راجح على الاشتراك عند التعارض» أردنا به: التخصيص فى الأشخاص. وأما إذا وقع التعارض بين[(١)] التخصيص فى الأزمان، وهو النسخ، وبين الاشتراك: فالاشتراك أولى. والدليل عليه: أن اللفظ بعد النسخ لا تبقى له

(١) فى «ب، ز»: من

فائدة أصلا؛ فيصير كالباطل، ولا كذلك اللفظ[1]؛ فالمفسدة الناشئة من النسخ العائدة إلى اللفظ أعظم من المفسدة الناشئة من الاشتراك؛ فإلزام الاشتراك أولى؛ ولهذا يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص؛ والدليل عليه: أنه لا يجوز [نسخ] المتواتر بخبر الواحد والقياس، ويجوز تخصيصه بهما - وعلى ما سنقرره في بابه - والقاعدة المقررة في باب النسخ: أن نسخ المتواتر بالمتواتر جائز، ونسخ الآحاد بالآحاد جائز وبالمتواتر أيضا، وأما نسخ المتواتر بالآحاد - فهو جائز عقلا، غير واقع سمعا؛ خلافا لبعض أهل الظاهر، وأما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة - فواقع؛ خلافا للشافعي، رضي الله عنه. وإنما ذكرنا هذه القاعدة ههنا؛ ليكون الناظر في هذا الموضع على بصيرة فيما ينقله من أحكام النسخ. ومنع بعضهم عدم جواز نسخ العام بخبر الواحد والقياس؛ وقال: كلاهما جائزان. وبما ذكرنا من تفصيل أحكام النسخ خرج الجواب عنه.

الفرع الثاني: إذا دار اللفظ بين أن يكون متواطئا أو مشتركا، فالتواطؤ أولى. والدليل عليه: أن اللفظ المتواطئ موضوع لمعنى واحد لا تعدد فيه أصلا، وإنما تعددت محاله، ولا كذلك المشترك؛ فإنه لفظ موضوع لمعان متعددة مختلفة بالحقيقة، فالمتواطئ مفرد، وهو راجح على المشترك؛ لما مر.

الثالث: إذا وقع التعارض بين أن يكون اللفظ مشتركا بين علمين، وبين معنيين، والمراد بالمعنى - ههنا -: المعنى الكلي اصطلاحا، وقد جعل المصنف الكلي في مقابلة العلم الذي مدلوله جزئي. مثاله: لفظ «محمود»؛ فإنه [دائر] بين أن يكون مشتركا بين علمين لشخصين، وبين ألا يكون علما، بل هو عبارة عن الأمر الكلي، وهو الذي حمد في أفعاله أو أخلاقه؛ فإن الأفعال الحميدة غير الأخلاق الحميدة بالماهية، فإذا جعل المحمود لفظا مشتركا بين هذين المعنيين، كان دائرا بين علمين، وبين معنيين؛ فجعله مشتركا بين علمين أولى من جعله مشتركا بين معنيين؛ لأن الأعلام إنما تصدق على ذوات مخصوصة مشخصة، وأسماء المعاني تنطلق على كل محل يوجد ذلك المسمى فيه، ولا يختص بذات مخصوصة دون أخرى. فكان [١٩٩/ب] اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين، أقل من اختلال الفهم بجعله مشتركا بين معنيين كليين؛ وذلك لانحصار مدلول الأول، وتخصيصه، وعدم انحصار مدلول الثاني، وعدم تخصيصه؛ وبما ذكرنا ظهر وجهه.

الفرع الرابع والخامس: اللفظ إذا تناول أمرًا يمكن أن يكون تناوله بطريق الاشتراك، ويحتمل أن يكون بجهة التواطؤ، فحمله عليه بجهة التواطؤ أولى.

---

(١) أي: المشترك.

بيانه: لفظة «الأسود» تتناول القارَ والزنجى بجهة التواطؤ؛ لأن صدقه عليهما لوجود معنى فيهما، وذلك هو المتواطئ، ويتناول القار والرجل بالاشتراك؛ لأنه لفظ موضوع لمعنيين مختلفين بالحقيقة، ولا معنى للمشترك إلا ذلك. فإذا جعل لفظ «الأسود» اسم علم لشخص ولونه أسود، فلفظ «الأسود» صادق على هذا الشخص بجهة التواطؤ، والعلمية، فإذا أطلق عليه الاسم[1]، كان الحمل على صدقه بجهة التواطؤ أولى من الصدق عليه بطريق العلمية؛ وذلك لما مر من أن التواطؤ خير من الاشتراك.

واعلم: أن اصطلاح[2] المصنف تسمية الأمر الكلى بـ«المعنى»؛ على ما سبق، ولا وجه للمناقشة فى ذلك؛ إذ لا مناقشة فى الاصطلاحات، والله أعلم.

* * *

---

(١) فى «ب»: هذا الاسم.

(٢) فى «ب»: صلاح.

الْبَابُ الثَّامِنُ

فِي تَفْسِيرِ حُرُوفٍ تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ فِي الْفِقْهِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَعَانِيهَا

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قَالَ الْمُصَنِّفُ - رَحِمَهُ اللهُ -: الْمَسْأَلَةُ الأُولَى: فِي أَنَّ الْوَاوَ الْعَاطِفَةَ - لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ:

قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: «أَجْمَعَ نُحَاةُ الْبَصْرَةِ وَالْكُوفَةِ عَلَى أَنَّهَا لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ». وَذَكَرَ سِيبَوَيْهِ فِي سَبْعَةَ عَشَرَ مَوْضِعًا مِنْ كِتَابِهِ؛ أَنَّهَا لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّهَا لِلتَّرْتِيبِ: لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ «الْوَاوَ» قَدْ تُسْتَعْمَلُ فِيمَا يَمْتَنِعُ حُصُولُ التَّرْتِيبِ فِيهِ؛ كَقَوْلِهِمْ: «تَقَاتَلَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو» وَلَوْ قِيلَ: «تَقَاتَلَ زَيْدٌ فَعَمْرٌو»، أَوْ«تَقَاتَلَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو» لَمْ يَصِحَّ. وَالأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي غَيْرِ التَّرْتِيبِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ حَقِيقَةً فِي التَّرْتِيبِ؛ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ.

الثَّانِي: لَوِ اقْتَضَتِ «الْوَاوُ» التَّرْتِيبَ - لَكَانَ قَوْلُهُ:«رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا بَعْدَهُ» -: تَكْرِيرًا، وَلَكَانَ قَوْلُهُ: «رَأَيْتُ زَيْدًا وعَمْرًا قَبْلَهُ» -: مُتَنَاقِضًا؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بِالإِجْمَاعِ صَحَّ قَوْلُنَا.

فَإِنْ قُلْتَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ - بِإِطْلَاقِهِ - يُفِيدُ حُكْمًا، ثُمَّ إِذَا أُضِيفَ إِلَيْهِ شَيْءٌ آخَرُ تَغَيَّرَ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ؛ فَقَوْلُهُ: «زَيْدٌ فِي الدَّارِ» - يُفِيدُ الْجَزْمَ؛ فَإِذَا أَدْخَلْتَ عَلَيْهِ الْهَمْزَةَ، فَقِيلَ: «أَزَيْدٌ فِي الدَّارِ؟» - صَارَ لِلاسْتِخْبَارِ، وَبَطَلَ مَعْنَى الْجَزْمِ: قُلْتُ: حَاصِلُ هَذَا السُّؤَالِ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ قَوْلَهُ: «قَبْلَهُ» أَوْ« بَعْدَهُ» كَالْمُعَارِضَيْنِ لِمُقْتَضَى الْوَاوِ، إِلاَّ أَنَّ التَّعَارُضَ خِلَافُ الأَصْلِ؛ فَالْمُفْضِي إِلَيْهِ وَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ.

الثَّالِثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ: ﴿**وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ**﴾ [الْبَقَرَة: ٥٨] وَفِي الأَعْرَافِ: ﴿**وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا**﴾ [الأَعْرَافُ: ١٦١] وَالْقِصَّةُ وَاحِدَةٌ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَاسْجُدِي وَارْكَعِي**﴾ [آلُ عِمْرَانَ: ٤٣] مَعَ أَنَّ مِنْ شَرْعِهَا تَقَدُّمَ الرُّكُوعِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ**﴾ [النِّسَاءُ: ٩٢] وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ**﴾ [الْمَائِدَةُ: ٣٣] وَقَوْلُهُ

تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المَائِدَةُ: ٣٨] وَقَوْلُهُ: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى﴾ [النُّورُ: ٢].

فَفِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ المَوَاضِعِ لاَ تُفِيدُ التَّرْتِيبَ.

الرَّابِعُ: السَّيِّدُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «اشْتَرِ اللَّحْمَ وَالخُبْزَ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ التَّرْتِيب.

الخَامِسُ: رُوِىَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ - حِينَ أَرَادُوا السَّعىَ بَيْنَ الصَّفَا وَالمَرْوَةِ: «بِأَيِّهِمَا نَبْدَأُ؟» فَقَالَ: «ابْدَءُوا بِمَا بَدَأَ الله بِهِ» وَلَوْ كَانَتِ الْوَاوُ لِلتَّرْتِيبِ لَمَا اشْتَبَهَ ذَلِكَ عَلَى أَهْلِ اللِّسَان، وَلَمَا احْتِيجَ فِى بَيَان وُجُوبِ الابْتِدَاءِ مِنَ الصَّفَا، إِلاَّ إِلَى الاِسْتِدْلاَلِ بِأَنَّهُ مَذْكُورٌ أَوَّلاً؛ فَوَجَبَ أَنْ تَقَعَ بِهِ الْبُدَاءَةُ.

السَّادِسُ: لَوْ كَانَتِ «الْوَاوُ» لِلتَّرْتِيبِ لَوَجَبَ أَنَّ القَائِلَ إِذَا قَالَ: «رَأَيْتُ زَيْدا وَعَمْرا» ثُمَّ عُلِمَ أَنَّهُ رآهُمَا مَعًا- أَنْ يَكُونَ كَاذِبا؛ وَبالإِجْمَاعِ لَيْسَ كَذَلِكَ.

السَّابِعُ: قَالَ أَهْلُ اللُّغَةِ: «وَاوُ الْعَطْفِ» فِى الأَسْمَاءِ المُخْتَلِفَةِ - كَـ«وَاوِالْجَمْعِ وَيَاءِ التَّثْنِيةِ» فِى الأَسْمَاءِ المُتَمَاثِلَةِ؛ فَإِنَّهُمْ لَمَّا لَمْ يَتَمَكَّنُوا مِنْ جَمْعِ الأَسْمَاءِ المُخْتَلِفَةِ بِـ« وَاوٍ» اسْتَعْمَلُوا فِيهَا «وَاوَ الْعَطْفِ».

وَلَمَّا كَانَ قَوْلُهُمْ: «جَاءَنِى الزَّيْدَان، واجْتَمَعَ الزَّيْدُونَ» - يُفِيدُ الاِشْتِرَاكَ فِى الحُكْمِ، وَلاَ يُفِيدُ التَّرْتِيبَ فيهِ -: فَكَذَا الْقَوْلُ فِى «وَاوِ الْعَطْفِ وَوَاوِ الْجَمْعِ»: يَجُوزُ أَنْ يَشْتَرِكَا فِى إِفَادَةِ الاِشْتِرَاكِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «وَاو الْعَطْفِ وَوَاو الْجَمْعِ» يَجُوزُ أَنْ يَشْتَرِكَا فِى إِفَادَةِ الاِشْتِرَاكِ، ثُمَّ «وَاو الْعَطْفِ» يَخْتَصُّ بِفَائِدَةٍ زَائِدَة، وَهِى التَّرْتِيبُ: قُلْتُ: إِنَّهُمْ نَصُّوا عَلَى أَنَّ فَائِدَةَ إِحْدَاهُمَا عينُ فَائِدَةِ الأُخْرَى، وَذَلِكَ يَنْفِى الاِحْتِمَالَ المَذْكُورَ.(١)

---

(١) قال الزركشى فى البحر المحيط ١/ ٢٥٣: وإنما احتاج الأصولى إليها؛ لأنها من جملة كلام العرب، وتختلف الأحكام الفقهية بسبب اختلاف معانيها. قال ابن السيد النحوى: يخبر عمن تأمل غرضه ومقصده؛ فإن الطريقة الفقهية مفتقرة إلى علم الأدب، مؤسسة على أصول كلام العرب، وإن مثلها ومثله قول أبى الأسود: [الطويل]. فإن لا يكنها أو تكنه فإنه.:. أخوها غذته أمه بلبانها. قال ابن فارس فى كتاب «فقه العربية»: رأيت أصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم فى أصول الفقه حروفا من حروف المعانى، وما أدرى ما الوجه فى اختصاصهم إياها دون غيرها، فذكرت عامة المعانى رسما واختصارا. انتهى. وأقول: تنقسم حروف المعانى إلى ما هو على حرف واحد، وعلى حرفين، وما هو على أكثر من ذلك. ينظر البحر المحيط ١/ ٢٥٣.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء اختلفوا في «الواو» العاطفة(١) على مذاهب:

المذهب الأول - وهو(٢) المختار -: أنها تقتضى الجمع المطلق(٣) من غير إشعار

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدى ٥٩/١، العضد ٩٠/١، البرهان ١٨١/١ (٩١)، التبصرة ص(٢٣١) تخريج الفروع للزنجانى ص(٥٣)، البنانى على جمع الجوامع ٣٦٥/١، تيسير التحرير ٦٤/٣، العدة ١٩٤/١، كشف الأسرار ١٠٩/٢، شرح الكوكب المنير ٢٣٠/١، الإبهاج ٣٣٨/١، التمهيد للأسنوى ص(٢٠٨)، نهاية السول له ١٨٥/٢، أصول السرخسى ٢٠٠/١، التقرير والتحبير ٣٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص(٩٩)، حاشية العطار ٤٦١/١، مغنى اللبيب ٣٩١/١- ٤٠٨.

(٢) فى «أ»: هى.

(٣) قال الزركشي فى البحر (٢٥٣/٢) وهو الصحيح أنها لا تدل على الترتيب فى الفعل كالفاء ولا فى المنزلة كثم، ولا فى الأحوال كحتى، وإنما هو لمجرد الجمع المطلق كالتثنية فإذا قلت: مررت بزيد وعمرو، فهو كقولك: مررت بهما. قال سيبويه فى مررت برجل وحمار: لم يجعل الرجل بمنزلة تقديمك إياه يكون بها أولى من الحمار؛ كأنك قلت: مررت بهما، وليس فى هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء. انتهى. فتبين بهذا أنها لمجرد الجمع، وأنها كالتثنية لا ترتيب فيها ولا معية؛ فلذلك تأتى بعكس الترتيب ؛ كقوله تعالى: ﴿كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك﴾ [سورة الشورى/٣] والمعية، نحو: اختصم زيد وعمرو، وللترتيب ؛ نحو﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾ [سورة النازعات/٣٠] ولم توضع لشيء من ذلك بخصوصه، بل لما يعمها من الجمع المطلق. وفهم إمام الحرمين منه تعين إرادة الجمع، فاعترض عليهم بأنا نعلم أن القائل إذا قال: جاءنى زيد وعمرو، لا تفهم العرب مجيئهما معا، بل يحتمل المعية والترتيب. وقد علمت أن هذا خلاف مرادهم، وإنما عنوا أنها تدل على التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الذى أسند إليهما من غير أن تدل على أنهما معا بالزمان، أو أن أحدهما قبل الآخر. ونقل الفارسي والسيرافي فى «شرح سيبويه» والسهيلى وغيرهم، إجماع أئمة العربية عليه؛ قيل: ونص عليه سيبويه فى سبعة عشر موضعا من «كتابه» وحكاه أبو الطيب فى «شرح الكفاية» عن أكثر الأصحاب، وقال ابن برهان: هو قول الحنفية بأسرهم ومعظم أصحاب الشافعى. قلت: وهو الذى صح عن الشافعى؛ فإنه نص على أنه إذا قال: هذه الدار وقف على أولادى وأولاد أولادى أنهم يشتركون فيه، بخلاف ما لو قال: ثم أولادى، فلو كانت الواو كـ«ثم» لكان ينبغى ألا يشارك كما فى «ثم»، ونص أيضا على أنه إذا قال: إذا مت فسالم وغانم وخالد، أحرار، وكان الثلث لا يفى إلا بأحدهم: فإنه يقرع، فلو اقتضت الواو الترتيب لعتق سالم وحده. ومن حججهم قوله تعالى حاكيا عن منكرى البعث:﴿إن هى إلاحياتنا الدنيا نموت ونحيا﴾ [سورة المؤمنون/٣٧] كذا استدل به ابن الخشاب وابن مالك، وفيه نظر؛ لأن هذا من عطف الجمل، وما أخرجه أبو داود والنسائى عن حذيفة أن رسول الله ﷺ قال:«لا تقولوا: ما شاء الله وشاء=

بخصوص المعية أو الترتيب.

المذهب الثانى - وهو المنسوب إلى بعض الشافعية: أنها للترتيب[1].

المذهب الثالث - وهو المنسوب إلى الحنفية -: أنهـا تقتضى الجمع بوصف المعية. قال إمام الحرمين: وقد زل[2] الفريقان[3].

=فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله، ثم فلان» فلو كانت للترتيب لساوت «ثم» ولما فرق (عليه الصلاة والسلام) بينهما. قال ابن الخشاب: إذا تأملت الواو العاطفة فى التنزيل وجدتها كلها جامعة لا مرتبة؛ وكذا فى غير التنزيل. قال: وما أحسن ما سمى النحويون الحركة المأخوذة من الواو وهى بعضها عندهم بالضمة؛ لأن الضم الجمع، فكان ما هو من الضم للجمع ولا دلالة فيه على ترتيب. قال: وهذا من باب إمساس الألفاظ أشباه المعانى، وهو باب شريف فى العربية نبه عليه ابن جنى فى «الخصائص» وغيره. ينظر: البحر المحيط للزركشى ٢/٢٥٣، إحكام الآمدى ١/٥٧، التمهيد للأسنوى ٢٠٨، نهاية السول له ٢/١٨٥، منهاج العقول للبدخشى ١/٣٩٧، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٥٣، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٢٤٧، المنخول للغزالى ٧٩، حاشية البنانى ١/ ٢٥٨، ٣٣٥، الإبهاج لابن السبكى ١/ ٢٣٨ الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢/١٦٩، حاشية العطار ١/٤٣٦، المعتمد لأبى الحسين ١/٣١، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباجى ١٧٤، إحكام ابن حزم ١/٥١، التحرير لابن الهمام ١٨٦، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٢/٦٣، كشف الأسرار للنسفى ١/٢٧٩، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين بن عمر التفتازانى ١/٩٨، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/١٨٥، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ١١٦، الوجيز للكراماستى ٢٥، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/٣٩.

(١) وهو منقول عن قطرب وثعلب، وأبى عمر الزاهد غلام ثعلب، والربعى، وهشام، وأبى جعفر الدينورى. ولكن قال هشام والدينورى: إن الواو لها معنيان: معنى اجتماع، فلا تبالى بأيهما بدأت، نحو: اختصم زيد وعمرو، ورأيت زيدا وعمرا، إذا اتحد زمان رؤيتهما. ومعنى اقتران، بأن يختلف الزمان، فالمتقدم فى الزمان يتقدم فى اللفظ، ولا يجوز أن يتقدم المتأخر. وعن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع. وقد علم بذلك أن ما ذكره السيرافى والفارسى والسهيلى، من إجماع النحاة، بصريهم وكوفيهم، على أن الواو لا ترتب -غير صحيح. ينظر الجنى الدانى (١٥٨- ١٥٩).

(٢) فى «ب»: وقد زال.

(٣) ينظر البرهان (١/١٨١) (٩١- ٩٢). وقال ابن الخباز: وذهب الشافعى (رضى الله عنه) إلى أنها للترتيب. ويقال: نقله عن الفراء. وقال إمام الحرمين فى «البرهان»: اشتهر، من مذهب أصحاب الشافعى، أنها للترتيب، وعند بعض الحنفية للمعية، وقد زل الفريقان. وقال ابن مالك فى «التسهيل»: تنفرد الواو بكون متبعها فى الحكم محتملا للمعية برجحان، وللتأخر بكثرة، وللتقدم بقلة. قيل: وهو مخالف فى ذلك لكلام سيبويه وغيره. وقال ابن كيسان: لما احتملت هذه الوجوه، ولم يكن فيها أكثر من جمع الأشياء - كان أغلب أحوالها أن يكون الكلام على=

المذهب الرابع - وهو المنسوب إلى الفراء[١] -: أنها للجمع إذا تعذر الترتيب.
والمختار هو الأول.

وقيل: إنها ترد بمعنى «أو»؛ كقوله تعالى: ﴿أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [فاطر:١].

وقد ترد للاستئناف؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. [آل عمران:٧].

وقد ترد بمعنى «مع» في باب المفعول؛ تقول: جاء البرد والطيالسة[٢]. وقد ترد بمعنى «إذ»؛ كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ...﴾ إلى قوله تعالى:﴿وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤] أي: إذ طائفة.

قال أبو علي[٣]: أجمع نحاة البصرة والكوفة: على أنها للجمع المطلق، وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه: أنها للجمع المطلق[٤]. وربما ينازع في قوله: «أجمع نحاة البصرة والكوفة: على أنها للجمع المطلق»؛ وذلك لما نقل من مذهب الفراء.

لنا وجوه: الأول: أن «الواو» قد استعملت فيما يمتنع[٥] فيه الترتيب؛ كقولهم: تقاتل

=الجمع، في كل حال، حتى يكون في الكلام ما يدل على التفرق. ينظر الجنى الداني (١٥٩-١٦٠) التسهيل (١٧٤).

(١) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي؛ مولى بني أسد (أو بني منقر) أبو زكرياء، المعروف بالفراء: إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. كان يقال: الفراء أمير المؤمنين في النحو. ومن كلام ثعلب: لولا الفراء ما كانت اللغة. ولد بالكوفة سنة ١٤٤هـ، وانتقل إلى بغداد، وعهد إليه المأمون بتربية ابنيه، فكان أكثر مقامه بها، فإذا جاء آخر السنة انصرف إلى الكوفة فأقام أربعين يوما في أهله يوزع عليهم ما جمعه ويبرهم. وتوفي في طريق مكة سنة ٢٠٧ هـ. وكان مع تقدمه في اللغة فقيها متكلما، عالما بأيام العرب وأخبارها، عارفا بالنجوم والطب، من كتبه: «المقصور والممدود»، و«المعاني» ويسمى «معاني القرآن» وغيرها. ينظر الأعلام ٨/ ١٤٥- ١٤٦، إرشاد الأريب ٧/ ٢٧٦، وفيات الأعيان ٢/٢٢٨، وغاية النهاية ٢/٣٧١.

(٢) الطيالسة جمع طيلسان وهو من لباس العجم (المصباح المنير/ ٤٤٤).

(٣) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي: أحد الأئمة في علم العربية. ولد في فسا (من أعمال فارس) ودخل بغداد سنة ٣٠٧ هـ، وتجول في كثير من البلدان ودخل حلب سنة ٣٤١هـ، فأقام مدة عند سيف الدولة. وعاد إلى فارس، فصحب عضد الدولة بن بويه، وتقدم عنده، فعلمه النحو، وصنف له كتاب «الإيضاح» في قواعد العربية. ولد سنة ٢٨٨ هـ وتوفي سنة ٣٧٧ هـ. ينظر: وفيات الأعيان: ١/١٣١، نزهة الألباء ٣٨٧، الأعلام ٢/١٧٩.

(٤) ينظر الكتاب (١/ ٢١٨، ٢/٣٠٤) وغير ذلك.

(٥) في «جـ»: يمنع.

زيد وعمرو؛ فإن هذا البناء موضوع للفعلين إذا وقعا معا؛ ولهـذا لـو[1] قيـل [٢٠٠/أ]: تقاتل زيد فعمرو، - تقـاتل زيـد ثـم عمـرو، ولم يصـح هـذا الكـلام، ولم ينتظـم، فـإذا استعمله فى صورة امتنع فيها الترتيب؛ فقد استعمله فى غير الترتيب، فيكون حقيقـة فـى غير الترتيب؛ [لأن الأصل فى الكلام هو الحقيقة؛ فلا يكون حقيقة فى الترتيب][2]؛ وإلا يلزم الاشتراك بين الترتيب وعدمه؛ وذلك خلاف الأصل. وليس لقائل أن يقـول: «هـذه النكتة[3] مقلوبة، ووجهه: أنـه يستعمل الـواو للـترتيب فـى قولـه تعـالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة:١،٢]؛ فيكون حقيقة فى الـترتيب؛ فلا يكون حقيقة [فى غير الترتيب]: دفعا للاشتراك»: لأنا نقول: لا نسلم استعماله فـى الترتيب؛ غاية ما فى الباب: أن الترتيب واقع فى تلك الصورة وفى أمثالها، ولا يـلزم مـن وقوع الترتيب فى تلك الصورة: استعمال اللفظ فيه[4]، فإذا قلت: تقاتل زيـد وعمـرو، يمتنع الترتيب فيه؛ لمقتضى اللفظ؛ [و] اندفع القلب.

الوجه الثانى: أنه لو اقتضت[5] «الواو» الترتيب، لكان قوله: «رأيت زيدا وعمرا قبله» متناقضا؛ وذلك لأن «الواو» اقتضت الترتيب؛ لأنا نتكلم على هذا التقدير؛ وذلك يقتضى أن تكون رؤية[زيد][6] قبل رؤية عمرو، وكلمة «قبله» تقتضـى أن تكـون رؤيـة عمـرو قبل رؤية زيد؛ فيكون زيد مرئيا قبل رؤية عمرو، ولا يكون قبله، بل بعـده؛ ويـلزم مـن ذلك الجمع بين المتناقضين؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. ولا يحمل لفظ المصنف ههنـا على النقض[7]، بل على التناقض على ما شرحنا؛ فافهم ذلك. ولأنه لو اقتضـى «الـواو» الترتيب، لكان قولنا: «رأيـت زيـدا وعمـرا بعـده» تكـرارًا؛ لأن كلمـة «الـواو» المقتضيـة للترتيب اقتضت أن تكون رؤية عمرو بعد رؤية زيد، ولفظة «بعد» اقتضـت ذلـك، فلـو كان الواو للترتيب، لكان معنى البعدية مدلولا عليه مرتـين؛ فيـلزم التكريـر؛ إذ لا معنـى للتكرير إلا ذلك؛ واللازم باطل؛ إذ لا تكرار فى هذا الكلام بالاتفـاق؛ فينتفـى الملزوم؛ فلا تقتضى «الواو» الترتيب.

لا يقال: «لا نسلم أنه لو اقتضت كلمـة «الـواو» الـترتيب، يـلزم التنـاقض فـى قـول

---

(١) فى «ب، ز»: له.

(٢) سقط فى: « ب، جـ».

(٣) والنكتة بالضم: النقطة ج: نكات كبرام. ينظر ترتيب القاموس المحيط (٤/ ٤٣٥).

(٤) أى: على سبيل الحقيقة.

(٥) فى «جـ»: لو اقتضيت.

(٦) سقط فى: «ب».

(٧) فى «ب،جـ»: على النقص.

القائل: «رأيت زيدا وعمرا قبله»؛ وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن اللفظ محمولا على المجاز، وهو الجمع المطلق، وهو «الواو»، فلفظة «قبل» تقتضى القدم؛ وعلى هذا: لا تناقض؛ وتمتنع الملازمة الثانية: ونقول: إنما يلزم التكرير على ذلك التقدير أن لو لم تفد لفظة «بعد» فائدة زائدة، وهى تفيد فائدة زائدة؛ وذلك لأن لفظ «بعد» يكون مقيدًا لامتناع حمله على الجمع المطلق مجازا؛ لأنا نقول: أما الأول: فمندفع ؛ لأنا نقول: لو اقتضت «الواو» الترتيب، لكان قولنا: «رأيت زيدا وعمرا قبله» مريدا به الحقيقة، متناقضا؛ ضرورة تناقض مدلول «الواو»، ولفظ «قبل» حينئذ؛ واللازم باطل بالإجماع؛ فينتفى الملزوم.

أو نقول: ما ذكرت [٢٠٠/ب] من الاحتمال مندفع؛ عملا بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة. أما قوله: «للفظة «بعد» فائدة، وهى امتناع حمله على الجمع المطلق مجازا»:

قلنا: تلك الفائدة حاصلة بالأصل المقتضى لإرادة الحقيقة؛ وإنما قررت هذه القاعدة لأن تستعمل فى أمثال هذه المواضع.

فإن قلت: «لفظة «بعد» محمولة على التأكيد [و] هى فائدة معتبرة فى المخاطبات»:

قلنا: الأصل حمل كل لفظ على معنى زائد على ما أفاده الآخر، إذا لم يكن اللفظ للتأكيد.

فإن قلت: «جاز أن يكون اللفظ مفيدا لمعنى بإطلاقه، وإذا اقترن به غيره، لا يفيد ذلك. مثاله: «زيد فى الدار» خبر، وإذا اقترنت به همزة الاستفهام، لم يكن إخبارا؛ بل استخبارا[1]. وإذا تقررت هذه المقدمة، قلنا: «الواو» جاز أن تقتضى الترتيب، ولكن اقتران لفظة «قبل» و«بعد» تغير مدلوله، ونمنع كل واحدة من الملازمتين؛ وسند المنع ما ذكرناه»:

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أن «الواو» لو اقتضت الترتيب، لكان المقتضى للترتيب قائما فى قول القائل: «رأيت زيدا وعمرا قبله» جزما، فكلمة «قبل» أو «بعد» إن لم [تكن][2] معارضا له، وجب أن يثبت الترتيب ثمة؛ عملا بالمقتضى السالم عن المعارض: أما المقتضى: فالواو. وأما السلامة عن المعارض: فلأنا نتكلم عن تقدير أن لفظة «قبل» و «بعد» ليستا

---

(١) فى «ب»: كان استخبارا.

(٢) سقط فى: «حـ».

بمتعارضتين؛ واللازم باطل؛ فإن الترتيب غير ثابت فى تلك الصورة اتفاقا؛ فينتفى الملزوم. هذا إذا لم يكن معارضا. وأما إذا كان معارضا: فلأنه حينئذ يلزم[١] التعارض بين دليلين؛ أحدهما: يقتضى الترتيب، والآخر: يمنع منه؛ فيلزم الترك بأحدهما جزما، والترك بأحدهما باطل بالنافى للترك بالدليل.

أما قوله: «حاصل هذا الكلام أن لفظ «قبل» و«بعد» كالمعارض إلا أن المعارض خلاف الأصل؛ فالمفضى[٢] إليه وجب ألا يكون»: فمعناه: أن «قبل» و«بعد» إذا كان معارضا لمقتضى «الواو» - فإنما أفضى إلى هذا التعارض كون «الواو» للترتيب جزما؛ وأما إذا لم تكن «الواو» للترتيب، فلا تعارض ؛ لافتقار التعارض إلى وجود دليل يقتضى وجود كل واحد عدم مدلول الآخر، فإذا فرضنا: أن «الواو» تقتضى الترتيب، يلزم التعارض بين «الواو» ولفظ «قبل»، وأما إذا قلنا: «الواو» لا تقتضى الترتيب، فلا تعارض بين «الواو» ولفظ «قبل» و«بعد».

وأما قوله: «المعارض خلاف الأصل»: فوجهه أنه يستلزم الترك بأحد المتعارضين.

وقوله: «المفضى إليه، وجب ألاّ يكون»: معناه: ما ذكرنا أن هذا التعارض إنما أفضى إليه كون «الواو» تقتضى الترتيب؛ فوجب ألاّ تقتضى الترتيب؛ وإلا يلزم التعارض؛ وذلك تسليم بكون لفظ «قبل» و«بعد» معارضًا لـ«الواو» المقتضية للترتيب. وإن ما ذكرنا أحسن، وما ذكره صحيح تامٌّ.

وأما الثالث: فحاصله يعود إلى أن «الواو» [٢٠١/أ] [لو][٣] اقتضت الترتيب، يلزم الترك بالدليل فى جميع هذه الصور؛ ضرورة وجود «الواو» فيها، مع عدم الترتيب إجماعا، والترك بالدليل ممتنع؛ فينتفى الملزوم؛ فلا تقتضى «الواو» الترتيب، والصور التى ذكرها صور اجتماع الترتيب بدون ترتيب.

الرابع: إذا أمر السيد عبده بشراء الخبز واللحم، فإنه لا يفهم منه الترتيب، ولو كان «الواو» للترتيب، لفهم منه الترتيب من هو عارف بمقتضى هذه اللفظة. واعلم: أن أمثال هذه القضايا العرفية متعارضة؛ فإن مدلولاتها أفادتها قرائن عرفية تختص بتلك المواد

وبيان التعارض: أن السيد إذا قال لعبده: اسقنى [الماء][٤]، واشتر الخبز واللحم؛ فإنه يفهم منه الترتيب، وهو أن يسقيه أولا، ثم يشترى الخبز واللحم؛ وكذلك إذا قال:

---

(١) فى «حـ» فيلزم.

(٢) فى «ب»: والمقضى.

(٣) سقط فى: «ب».

(٤) سقط فى: «ب».

اسق فلانا المريض الشراب، ورح إلى القرية، واحمل منها الغلة؛ فإنه يفهم منه الترتيب؛ فلا معتصم فى التمسك بأمثال هذه القضايا، ولا ينبغى - أيضا - أن تمنع تلك القضية العرفية ذلك؛ بل سببها القرينة المقترنة بها؛ لأن الخصم ينفى القرينة بالأصل، بل ينبغى أن نعدل إلى المعارضة، وقلما تسلم قضية عرفية عن التعارض.

الخامس: روى أنه قيل له ﷺ حين أراد السعى بين الصفا والمروة: بأيهما نبدأ؟ قال: «ابدءوا بما بدأ الله به» (١)؛ وجه الاستدلال به من وجهين:

الأول: أنه لو كان «الواو» للترتيب، لفهم أهل اللسان الترتيب منه، ولو فهموا ذلك، لما سألوا النبى ﷺ؛ واللازم باطل.

الوجه الثانى: أنه لو اقتضى «الواو» الترتيب، لفهمه أهل اللسان، ولو فهموا ذلك، لكانت البداءة بالصفا مفهومة من الواو المقتضية للترتيب، ولو فهموا ذلك منه، لما علل بكونه بدأ الله به، فليبدأ به؛ واللازم باطل.

السادس: لو كان «الواو» للترتيب لكان القائل: «رأيت زيدا وعمرا» - كاذبا، إذا علم أنه رآهما معا، ووجه اللزوم ظاهر؛ واللازم باطل إجماعا.

الوجه السابع: قال أئمة العربية: «واو العطف» فى الأسماء المختلفة - كـ «واو الجمع» و«ألف التثنية» فى الأسماء المتماثلة؛ فالأسماء المختلفة: مثل قولنا: زيد، وعمرو، وبكر، وخالد، والأسماء المتماثلة:مثل قولنا: مسلم، ومسلم، [ومسلم](٢)، وزيد، وزيد، [وزيد](٣)، ولفظ «زيد» إذا كان علما لشخص هو مثل لفظ «زيد» إذا كان علما لآخر؛ وذلك لأن حقيقة المتماثل: الاشتراك فى تمام الحقيقة، والمثلان مشتركان(٤) فى الحقيقة، والمختلفان لا يشتركان فى الحقيقة.

وإذا عرفت ذلك: فلفظ «زيد» علما لشخص - مركب من الزاى، والياء، والدال، وإذا كان علما لعمرو، فحقيقته مركبة كما ذكرنا، فزيد وزيد علم لشخصين من الأسماء المتماثلة، ولم يقع فيهما اختلاف إلا فى مسماهما، والاختلاف فى المسميين لا يوجب الاختلاف فى اسميهما، وأما زيد وخالد وعمرو، فهى من الأسماء المختلفة؛ [٢٠١/ ب] لاختلاف حقائقها.

---

(١) وهو جزء من حديث جابر فى صفة حج النبى.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب، ز»: المشتركان.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: إذا أريد التعبير عن مجيء جماعة أساميهم متماثلة بالتفسير المذكور، أمكن التعبير عن ذلك بالإتيان بالواو والنون، فنقول: جاءنى الزيدون، أو المسلمون، وإذا أريد التعبير عن مجيء جماعة أساميهم مختلفة على التفسير المذكور، لا يمكن التعبير بالإتيان بالواو والنون، بل يقال: جاءنى زيد وعمرو وخالد.

ثم نقول: قال أئمة العربية: إن «واو العطف» فى الأسماء المختلفة - كـ«واو الجمع» و«ألف التثنية» فى الأسماء المتماثلة، بمعنى: أن فائدة الأول عين فائدة الثانى، وواو الجمع فى الأسماء المتماثلة لا تقتضى الترتيب؛ فإنك إذا قلت: «جاءنى الزيدون» - لا يقتضى ذلك مجيئهم على الترتيب، فكذلك إذا قلت: «جاءنى زيد وعمرو وخالد»، ولو اقتضى الثانى الترتيب، لما كان فائدة الأول عين فائدة الثانى، والمنقول عنهم خلافه.

فإن قلت: «جائز اشتراك «الواو العاطفة» مع «واو الجمع» فى فائدة التشريك فى الحكم، وتختص الواو العاطفة بفائدة أخرى، وهى الترتيب»:

قلت: هذا الاحتمال مندفع؛ لتصريحهم وتنصيصهم على أن فائدة إحداهما عين فائدة الأخرى. لا يقال: «إذا قلت: «خرج الزيدون»، فهذه أسماء متماثلة، وإذا قلت: «خرج زيد وعمرو وخالد»، فهذه أسماء مختلفة؛ فـ«الواو» موجودة فى الأسماء المختلفة. وكذلك فى الأسماء المتماثلة، و«الواو» لا تقتضى الترتيب فى الأسماء المتماثلة إجماعا. فكذلك الثانية وهى محل النزاع، وعليه أسئلة:

الأول: أن «الواو» فى صورة النزاع عاطفة، وفى محل الإجماع ليست عاطفة والعاطف لا يماثل غير العاطف.

والثانى: أنا لا نسلم أنها فى أسماء متماثلة؛ فإنا لو جمعنا زيدا وزيدا [وزيدا][(1)] لكان فى وضع الجميع: ثلاث زايات، وثلاث ياءات، وثلاث دالات، وليس كذلك؛ بل العرب أتت بلفظ مفرد ضمت[(2)] إليه علامة الرفع؛ كالعوض عن التنوين.

وثالثها: أن اللفظ فى الأسماء المختلفة: يدل على كل واحد منها بالمطابقة؛ ولذلك لا يصح استثناؤه؛ لأنه جميع ما نطق به فى ذلك المفرد، واستثناء الكل من الكل لا يجوز. وفى صورة الجمع: اللفظ يدل [على][(3)] كل واحد منهم تضمنا، ولذلك يصح استثناؤه. فلا تكون صورة الجمع مساوية لصورة النزاع. ولأن ثمة: جمعت بين أجزاء، وههنا: بين مسميات مستقلة»: لأنا نقول: لم يجعل المصنف دليله القياس على «الواو» فى

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «جـ»: ضممت.

(٣) سقط فى«ب».

الأسماء المتماثلة، بل استنبط ما ذكره من الدليل من قول أئمة العربية: «واو» العطف في الأسماء المختلفة كـ« واو» الجمع في الأسماء المتماثلة، بمعنى: أنهما يفيدان فائدة واحدة من غير زيادة؛ لكن «الواو» في الأسماء المتماثلة لا تفيد الترتيب؛ يلزم من ذلك: ألا تفيد «الواو» في الأسماء المختلفة الترتيب؛ وإلا لأ فادت فائدة غير فائدة الأول [٢٠٢/أ]؛ وذلك باطل؛ بتنصيصهم على خلاف ذلك. وبه يندفع جميع ماذكر؛ فإنه لا قياس في الدليل المذكور بلا أصل ولا فرع، ولا تتجه الفروق المذكورة؛ لأنها تتوجه على الأقيسة، فحيث لا قياس فلا فرق. ثم إنا نتكلم على تلك الكلمات على سبيل التفصيل: أما قوله: «الواو» في صورة النزاع عاطفة، وفي محل الإجماع غير عاطفة، والعاطف لا يماثل غير العاطف»:

قلنا: قد اتضح أنه لا ذكر للقياس في دليل المصنف؛ حتى تترتب عليه صورة النزاع في موضع الإجماع. أما قوله: «العاطف لا يماثل غير العاطف»:

قلنا: حقيقة «الواو» واحدة بالبديهة؛ غاية ما في الباب: أن مدلول «الواو» مختلف، ولا يلزم من اختلاف مدلول اللفظ: اختلاف اللفظ؛ ألا ترى أن اللفظ المشترك حقيقة واحدة، ومدلولاته مختلفة؛ لكن لا يلزم من كون مدلول أحد الواوين العطف، وليس مدلول الآخر العطف ألاَّ يكونا متماثلين.

أما قوله: «لا نسلم أنها في أسماء متماثلة»: فالجواب عنه: ما سبق من أن «زيد، وزيد، وزيد، وزيد، وزيد هي أعلام لأشخاص متماثلة، [و] أن كل واحد منها مركب من الزاى والياء والدال.

قوله: «لو جمعنا زيدا، وزيدا، وزيدا، لكان في وضع الجمع: ثلاث زايات، وثلاث ياءات ، وثلاث دالات» - كلام ساقط جدا؛ إذ لا نعني بجمع لفظه ما ذكره، إلا أن تضم إلى لفظ «زيد» الواو والنون.

وأما ما ذكره في الثالث والرابع: فهما فرقان ساقطان؛ لما بينا أنه لا قياس في دليل المصنف؛ فلا تتجه على كلامه الفروق المذكورة.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» حمل الأدلة المانعة من الترتيب - وهي الاستعمالات؛ مثل قوله: تقاتل زيد وعمرو، وغير ذلك - على التجوز(١)؛ وهو مندفع؛ لما علمت من

---

(١) قال سيف الدين: لو كانت للترتيب لدخلت في جواب الشرط كالفاء، فتقول: من دخل داري وله درهم، كما تقول: فله درهم. جوابه: أن الفاء إنما دخلت في جواب الشرط، لا لمجرد وقوع الشرط قبل وجود المشروط في زمان متقدم، بل ليصير المشروط مرتبطا بالشرط؛ فإن أئمة النحاة قد نصوا على أن الإنسان إذا قال: إن دخلت الدار أنت طالق، طلقت الآن؛ لأنه لم يأت بالفاء=

القاعدة، وهو أن الأصل فى الكلام هو الحقيقة.

وأورد على الوجه السابع: أن «الواو» التى للجمع، جاز أن تكون جارية مجرى «الواو» العاطفة فى إفادة الجمع، وتنفرد «الواو» العاطفة بإفادة الترتيب.

وهو مندفع - أيضا - لما بينا من نقل المصنف عن أئمة العربية: أن فائدة إحداهما عين[1] فائدة الأخرى. وانفرد صاحب «الإحكام» بوجه آخر يدل على أن «الواو» [لَيْسَتْ] للترتيب؛ وذلك الوجه هو أن نقول: لو كان «الواو» للترتيب، لدخلت فى جواب الشرط؛ كالفاء، وزيفه بأنه لا يلزم من كونه للترتيب أن يكون كالفاء فى جواب الشرط؛ وهذا لجواز أن يكون كالفاء فى إفادته الترتيب، ويخالفه فى أمر آخر.

قال المصنف - رحمه الله -: احْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ وَاحِدًا قَامَ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ)، وَقَالَ: «مَنْ أَطَاعَ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَد اهْتَدَى وَمَنْ عَصَاهُمَا فَقَد غَوَى»؛ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ: «بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ! قُلْ: وَمَنْ عَصَى اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ غَوَى» وَلَوْ كَانَتِ الْوَاو لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ لَمَا افْتَرَقَ الحَالُ بَيْنَ مَا عَلَّمَهُ الرَّسُولُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَبَيْنَ مَا قَالَهُ الرَّجُلُ.

وَعَنْ عُمَرَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَنَّهُ سَمِعَ شَاعِرا يَقُولُ[مِنَ الطَّوِيلِ]:

.... ، كَفَى الشَّيْبُ وَالإِسْلامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيا

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ (رَضِي اللهُ عَنْهُ): «لَوْ قَدَّمْتَ الإِسْلامَ عَلَى الشَّيْبِ لأَجَزْتُكَ»، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّأخِيرَ فِي اللَّفْظِ يَدُلُّ عَلَى التَّأْخِيرِ فِي الرُّتْبَةِ.

وَرُوِىَ أَنَّ الصَّحَابَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) قَالُوا لابْنِ عَبَّاس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا): «لِمَ تَأْمُرُنَا بِالْعُمْرَةِ قَبْلِ الحَجِّ، وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ للهِ**﴾» [البقرة: ١٩٦] وَهُمْ كَانُوا فُصَحَاءَ الْعَرَبِ؛ فَثَبَتَ أَنَّهُمْ فَهِمُوا مِنَ الْوَاوِ التَّرتِيبَ.

=المصيرة للطلاق مرتبا على الدخول، ومرتبطا به، فالارتباط بالشرط أخص من وقوعه بعده، فكم من واقع بعد شيء لا يكون مرتبطا به، والواو على تقدير كونها موضوعة للترتيب لا تفيد الارتباط، فلا يحسن دخولها مكان الفاء؛ فظهر الفرق. ينظر: الإحكام (٥٩/١)، النفائس (١٠٠٧/٣، ١٠٠٨).

(١) فى «جـ»: غير، وهو تصحيف.

وثانيها: إذَا قَالَ الزَّوْجُ لامْرَأَتِهِ الَّتِي لَمْ يَدْخُلْ بهَا: «أَنْتِ طَالِقٌ، وَطَالِقٌ» طُلِّقَتْ طَلْقَةً وَاحِدَةً، وَلَمْ تَلْحقْهَا الثَّانيةُ؛ وَلَوْلاَ أَنَّ الْوَاوَ تَقْتضى التَّرْتِيبَ - لَلَحِقتْهَا الثَّانيَةُ ؛ كَمَا أَنَّهَا تُطَلَّقُ طَلْقتَيْنِ، إذَا قَالَ لَهَا: «أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَتَيْنِ».

وَثالثها: إذَا قَالَ: «رَأَيْتُ زَيْدا وَعمرًا» فَالتَّرْتِيبُ يَسْتَدْعِي سَبَبًا، وَالتَّرْتِيبُ فِي الْوُجُودِ صَالِحٌ لَهُ؛ فَوَجَب جعْلُهُ سَبَبًا لَهُ إِلَى أَنْ يَذْكُرَ الخَصْمُ سَبَبًا آخرَ.

وَرَابعُهَا: أَنَّ التَّرْتِيبَ؛ عَلَى سَبِيلِ التَّعْقِيبِ- وَضَعُوا لَهُ «الْفَاءَ» وَالتَّرْتِيبَ؛ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاخِي - وَضَعُوا لَهُ« ثُمَّ».

وَمُطْلَقُ التَّرْتِيب، وَهُوَ: الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مَعْنًى مَعْقُولٌ أَيْضًا؛ فَلاَبُدَّ لَهُ مِنْ لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَمَا ذَاكَ إِلاَ «الْوَاوُ».

فَإِنْ قُلْتَ: «الجَمْعُ الْمُطْلَقُ مَعْنًى مَعْقُولٌ -أَيْضًا- فَلاَبُدَّ لَهُ مِنْ لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَمَا ذَاكَ إِلاَّ «الْوَاوُ»!!. قُلْتُ: لَمَّا حَصَلَ التَّعَارُضُ- وَجَبَ التَّرْجِيحُ، وَهُوَ مَعَنَا؛ وَذَلِكَ لأَنَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ لِلتَّرْتِيبِ الْمُطْلَقِ- كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ الْمُطْلَقِ جُزْءًا مِنَ الْمُسَمَّى، وَلاَزِمًا لَهُ؛ فَجَازَ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنْهُ؛ بسَبَبِ الْمُلازَمَةِ.

وَأَمَّا لَوْ جَعَلْنَاهُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ- لَمْ يَكُنِ التَّرْتِيبُ الْمُطْلَق لاَزِمًا لَهُ؛ فَلا يُمْكِنُ جَعْلُهُ مَجَازًا عَنْهُ؛ لِعَدَمِ الْمُلاَزَمَةِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الْوَاوَ فِي قَوْلِهِ: «وَمَنْ عَصَى اللهَ وَرَسُولَهُ» - لا تَقْتَضِي التَّرْتِيبَ؛ لأَنَّ مَعْصِيَةَ اللهِ تَعَالَى، وَمَعْصِيَةَ رَسُولِهِ(ﷺ)-لاَ تَنْفكُّ إِحْدَاهُمَا عَنِ الأُخْرَى؛ فَهَذَا بِأَنْ يَدُلَّ عَلَى فَسَادِ قَوْلِكُمْ - أَوْلَى بَلِ السَّبَبُ فِيهِ أَنَّ قَوْلَهُ: «وَمَنْ عَصَى اللهَ وَرَسُولَهُ»- إفرادٌ لِذِكْرِ اللهِ تَعَالَى عَنْ ذِكْرِ غَيْرِهِ؛ فَكَان أَدْخَلَ فِي التَّعْظِيمِ. وَأَمَّا أَثَرُ عُمَرَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى أَنَّ الأَدَبَ أَنْ يَكُونَ الْمُقَدَّمُ فِي الْفَضِيلَةِ مُقَدَّمًا فِي الذِّكْرِ، وَأَمَّا أَثَرُ ابْنِ عَبَّاسٍ (رَضِي اللهُ عَنْهُمَا): فَهُوَ مُعَارَضٌ بِأَمْرِ ابْنِ عَبَّاسٍ إِيَّاهُمْ بِتَقْدِيمِ الْعُمْرَةِ عَلَى الْحَجِّ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ السَّبَبَ فِي أَنَّ الطَّلْقَةَ الثَّانِيَةَ لاَ تَلْحَقُهَا: أَنَّ الطَّلاقَ الثَّانِيَ - لَيْس تَفْسِيرًا لِلْكَلامِ الأَوَّلِ، وَالْكَلامُ الأَوَّلُ تَامٌّ؛ فَبَانَتْ بِهِ، أَمَّا إِذَا قَالَ: «أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَتَيْنِ»- فَالْقَوْلُ الأَخِيرُ فِي حُكْمِ الْبَيَانِ لِلأَوَّلِ؛ فَكَانَ تَمَامُ الْكَلامِ بِآخِرِهِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ الِابْتِدَاءَ بِالذِّكْرِ، لَمَّا كَانَ دَلِيلاً عَلَى التَّرْتِيبِ، لَمْ تَكُنْ بِنَا حَاجَةٌ إِلَى جَعْلِ الْوَاوِ لِلتَّرْتِيبِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ التَّرْجِيحِ مُعَارَضٌ بِوَجْهٍ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ الحَاجَةَ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنِ المَعْنَى الأَعَمِّ- أَشَدُّ مِنَ الحَاجَةِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَعْنَى الأَخَصِّ؛ لِأَنَّهُ حَيْثُ يُحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ الأَخَصِّ يُحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ الأَعَمِّ لاَ مَحَالَةَ ضِمْنًا؛ وَقَدْ يُحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ الأَعَمِّ حَيْثُ لا يُحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِ الأَخَصِّ أَلْبَتَّةَ فَكَانَتِ الحَاجَةُ إِلَى ذِكْرِ الأَعَمِّ أَشَدَّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله [٢٠٢/ب] تعالى - أن من قَالَ بأن «الواو» للترتيب، احْتَجَّ بوجوه:

الأول: أن واحدًا قام بَيْنَ يَدَى رسول الله ﷺ وقَالَ: «من أطَاع الله وَرسُولهُ فَقَدِ اهْتَدَى، ومن عَصَاهُمَا فَقَدْ غوَى»، فقال له رَسُولُ الله ﷺ: «بِئْسَ خَطِيبُ القَوْمِ أَنْتَ!! قُلْ: وَمَنْ عَصَى الله وَرَسُولَهُ فَقَدْ غوَى»(١).

وهذا يدل على أن «الواو» ليست للجمع المطلق؛ إذ لو كانت للجمع المطلق، لكان قول القائل: «من عصى الله ورسوله» مثل قوله: «ومن عصاهما»؛ ضرورة أنهما لم يفترقا إلا بـ«الواو»؛ فيقتضى الجمع حينئذ؛ فلا يبقى فرق بين ما قاله الرجل، وبين ما لقنه رادًّا عليه؛ واللازم باطل؛ ويلزم من ذلك ألا تكون «الواو» للجمع. الوجه الثانى: روى أن عمر - رضى الله عنه - سمع شاعرًا يقول: [من الطويل]

.... كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلاَمُ لِلْمَرْءِ نَاهِيا(٢)

---

(١) أخرجه مسلم (٥٩٤/٢) كتاب الجمعة: باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث (٨٧/٤٨)، وأبو داود (٣٥٥/١-٣٥٦)، (٧١٤/٢) كتاب الصلاة : باب الرجل يخطب على قوس، حديث (١٠٩٩)، (٧١٤/٢)كتاب الآداب، حديث (٤٩٨١)، والنسائى (٩٠/٦) كتاب النكاح: باب ما يكره من الخطبة، وأحمد (٤/ ٢٥٦، ٣٧٩)، والحاكم (١/ ٢٨٩)، والطحاوى فى «مشكل الآثار» (٢٩٦/٤)، وابن حبان (٣٧/٧) رقم (٢٧٩٨) من طريق عبد العزيز بن رافع عن تميم بن طرفة عن عدى بن حاتم أن رجلا خطب عند النبى ﷺ فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال النبى ﷺ: بئس الخطيب قل: ومن يعص الله ورسوله.

(٢) عجز بيت، وصدره: «عميرة ودّع إن تجهزت غاديا»: والبيت من قصيدة طويلة تزيد على ستين بيتًا لسحيم عبد بنى الحسحاس، كلها نسيب وغزل بعميرة بنت سيده، وغيرها من النساء. وسحيم: مصغر أسحم وكان عبدًا أسود، من المخضرمين أدرك الجاهلية والإسلام، قال اللخمى: كان مولى سحيم جندل بن معبد من بنى الحسحاس، وكان أعجمى اللسان، ينشد الشعر ويقول: أهشند والله، يريد: أحسنت والله، وكان عبد الله بن أبى ربيعة قد اشتراه، وكتب إلى=

فقال عمر: لو قدمت الإسلام على الشيب، لأجزتك.

ولو كان «الواو» للجمع المطلق، لما كان التأخير في اللفظ دالا على التأخير في الرتبة جزمًا، ولو لم يكن دالاًّ على ذلك، لما كان التّأخير والتّقديم سِيَّان[1]؛ وحينئذ لا يتوجه قول عمر - رضي الله عنه -: «لو قدمت الإسلام على الشّيْب، لأجزتك»؛ وذلك باطل.

دَلَّ ذلك على أن التأخير في اللّفظ يدل على التأخير في الرتبة؛ وذلك هو الترتيب.

الوجه الثالث: هو أن الصَّحابة قالوا لابن عباس: «لِمَ تأمرنا بالعمرة قبل الحج، والله تعالى قال: ﴿وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ للهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]؟!»؛ وجه الاستدلال: أنهم فهموا من «الواو» الترتيب، وقد صرحوا بالاستدلال.

الوجه الرابع - وهو الثاني من المتن -: وهو أنه إذا قال الإنسان لغير المدخول بها:

=عثمان بن عفان (رضى الله تعالى عنه) إني قد ابتعت لك غلامًا شاعرًا حبشيا. فكتب إليه عثمان: لا حاجة لي به فاردده، فإنما قصارى أهل العبد الشاعر إن شبع أن يشبب بنسائهم، وإن جاع أن يهجوهم! فرده عبد الله، فاشتراه أبو معبد، فكان كما قال عثمان «رضى الله تعالى عنه»، شبب ببنته عميرة، وفحش بها وشهرها، فقتله سيده. ومما قال منها في هذه القصيدة:

توسدني كفًا وتثني بمعصم ... على وتحوى رجلها من ورائيا
وهبت لنا ريح الشمال بقرة ... ولا ثوب إلا بردها وردائيا
فمازال بردِى طيبا من ثيابها ... إلى الحولِ حتى أنهج البرد باليا
سقتني على لوح من الماء شربة ... سقاها بها الله الذهاب الغواديا
وأشهد عند الله أن قد رأيتها ... وعشرين منها إصبعا من ورائيا
أقبلها للجانبين وأتقى ... بها الريح والشفا من عن شماليا
ألا أيها الوادى الذى ضم سيله ... إلينا نوى الحسناء حييت واديا

ينظر البيت في ديوانه ص ١٦. وشرح أبيات مغني اللبيب للبغدادي ٣٣٨- ٣٣٩، وخزانة الأدب ١/٢٦٧، ٢/١٠٢، ١٠٣ وسر صناعة الإعراب ١/ ١٤١؛ وشرح التصريح ٢/٨٨؛ وشرح شواهد المغني ١/٣٢٥؛ والكتاب ٢/ ٢٦، ٤/٢٢٥؛ ولسان العرب ١٥/ ٢٢٦ (كفى)؛ ومغني اللبيب ١/ ١٠٦؛ والمقاصد النحوية ٣/ ٦٦٥؛ وبلا نسبة في أسرار العربية ص ١٤٤؛ وأوضح المسالك ٣/ ٢٥٣؛ وشرح الأشموني ٢/ ٣٦٤؛ وشرح عمدة الحافظ ص ٤٢٥؛ وشرح قطر الندى ص ٣٢٣؛ وشرح المفصل ٣/ ١١٥، ٧/٨٤، ١٤٨، ٨/ ٢٤، ٩٣، ١٣٨، ولسان العرب ١٥/ ٣٤٤ (نهى).

(١) في «حـ»: شيئان.

أنت طالق وطالق، لم يلحقها إلا طلقة واحدة، ولو قال لها: أنت طالق طلقتين، لحقتها طلقتان؛ وهذا يدلّ على أن «الواو» للترتيب؛ وذلك لأنه لو كان للجمع المطلق، لكان قوله: «أنت طالق وطالق» مثل قوله: «أنت طالق طلقتين»، ولو كان كذلك، للحقها طلقتان بقوله: أنت طالق وطالق؛ وإنه باطل؛ دلَّ ذلك على أن «الواو» للترتيب.

الوجه الخامس – وهو الثالث من المتن –: إذا قال: رأيت زيدًا وعمرًا، فالترتيب فى الذكر لابد له من سبب؛ لأنه فعل الحكيم، وأفعال الحكيم معلَّلة[1]، والتقدير فى الوجود صالح لأنَ يكون سببا للتقديم فى الذّكر؛ فإنه يصحُّ أن يقال: إنما قدمه فى الذكر؛ لأنه رآه قبله، والتّعليل[2] الذى نقله لا يستقيم، وحيث استقام: دلَّ على أن سبب التقديم فى الذكر، التقدم[3] فى الوجود؛ ويلزم من ذلك: اقتضاء «الواو» الترتيب، فإن ادَّعى الخصم أن للتقديم سببًا آخر، فذلك من باب المعارضة؛ فمن[4] ادَّعى، فعليه البيان.

الوجه السادس – وهو الرابع من المتن –: أن الترتيب على سبيل[5] التعقيب: وضعوا له «الفاء»، وعلى سبيل التّراخى: وضعوا له «ثُم»، ومطلق الترتيب – وهو القدر المشترك [٢٠٣/أ] بين الرتبتين الخاصتين – معنى معقول أيضا؛ فلابد من لفظ يدلُّ عليه بالوضع؛ لأن المُوجِبَ لوضع اللفظ بإزائه قائم، وهو الحاجة إلى التعبير عنه، والمانع زائلٌ، وذلك ظاهر؛ ويلزم من ذلك: وضع اللفظ له؛ عملاً بالموجب السَّالم عن المانع، وغير «الواو» لم يوضع له بالأصل؛ ويلزم من ذلك كون «الواو» موضوعًا له، وهو المطلوب. فإن قلت: «هو موضوع للجمع المطلق بِعَيْنِ ما ذكرتم»:

قلت: إذا تعارض الدَّليلان، فالتّرجيح معنا؛ وذلك لأنا إن جعلناه للترتيب المطلق، كان معنى الجمع المطلق جزءًا من المسمى، ولازما له، فجاز جعله مجازًا عنه؛ لما بينهما؛ بخلاف العكس: فإنا لو جعلناهُ للجمع المُطْلق، لم يكن الترتيبُ المطلق لازما له؛ فلا يمكن جعله عنه[6] لعدم الملازمة. واعلم: أن هذا النوع من الترجيح مما يستعمله المصنف

---

(١) فى «جـ»: فطله.

(٢) فى «جـ»: التقليد.

(٣) فى «جـ»: التقديم.

(٤) فى «جـ»: ثم.

(٥) فى «جـ»: سبب.

(٦) أى: مجازًا عنه.

كثيرًا، وينبغي أنْ يكون المدعى أنه تعارض احتمالان: أحدهما: احتمال كون اللفظ حقيقة في الأخص، مجازًا في الأعم. وثانيهما: كونه حقيقةً في الأعَم، مجازًا في الأخصِّ:

فالأول أقلُّ؛ لأن الأخصَّ يستلزم الأعم، ولا ينعكس، فإذا جعلناه حقيقةً في الأخص، كان مجازًا في الأعم، والملازمة محققة بينهما، فإذا جعلناه حقيقةً في الأعم، لا يمكن أن نجعله مجازًا في الأخص بطريق الملازمة؛ لما علم.

والجواب: أن «الواو» في قوله: «ومن عصى الله ورسوله» لا تقتضي الترتيب؛ لأن معصية الله تعالى ومعصية الرسول - عليه السّلام - متلازمتان[1]؛ لاستحالة أن يعصى الله بأمر، ولا يكون عاصيًا للرسول بذلك، فلا تقتضي «الواو» الترتيب؛ وإلا لما كانتا متلازمتين؛ فهذه حجة لنا.

لا نسلِّم؛ بل سبب الإنكار: أن الإفراد بالذكر أدخل في التعظيم. فإن قيل: فقد قال ﷺ: «لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ باللهِ؛ حَتَّى يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا»[2]؛ فلم يفرد الله بالذكر في قوله «سواهما»:

قلنا: النَّبي ﷺ أعرف النَّاس بالله، وكلما كانت المعرفةُ بالمعظم أتمّ، كان التعظيم أزيد، ولا شكَّ أن أكثر النَّاس تعظيما لله تعالى، هو الرسول ﷺ، فإذا علم ذلك، لم يكن الجمع مخلا؛ بخلاف الخطيب والشَّاعر: فإن الجمع في كلامهما[3] يوهم التَّسوية، وفي كلام الرسول ﷺ لا يُوهِمُ ذلك إلى القائل. وأما أثر ابن عباس: فهو معارض بأمر ابن عباس؛ فيبقى[4] المذكور من الأدلة أولاً سالمًا عن المُعَارِض. وأما قوله: «أنت طالق وطالق - لا يَلْحَق الغير المدخول بها إلا واحدة» - فالجواب عنه من وجهين:

الأول: منع الحكم، وهو أنَّا نقول: لا نسلِّم أنه لا تقع الطَّلقتان، أو الثلاث على غير المدخول بها، إذا قال لها: أنت طالق وطالق، أو قال لها: أنت طالق وطالق وطالق؛ وذلك لأن المنقول عن أحمد وقوعها عليها، وهو - أيضًا - منقول عن بعض المالكية،

---

(١) في «جـ»: متلازمان.

(٢) أخرجه البخاري (١/٨٤)، كتاب الإيمان، باب حب الرسول ﷺ من الإيمان الحديث (١٥)، ومسلم (١/ ٢٩٠)، كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله ﷺ أكثر من الأهل الحديث (٤٤) والنسائي (٨/ ١١٤)، كلهم من حديث أنس.

(٣) في «ب، ز»: كلاهما.

(٤) في «جـ»: فيتبقى.

[٢٠٣/ب] والليث بن سعد[١]، وربيعة[٢]، وابن أبى ليلى[٣]، ونقل صاحب «الإحكام» ذلك قولاً قديمًا عن الشافعى، رضى الله عنه.

الثانى: أن قوله: أنت طالق وطالق - يحصل له ترتيب بحسب الزمان؛ فإنه لا يمكن التلفظ بهما دفعة، فتبين بالأولى؛ فلا تلحقها الثانية؛ بخلاف قوله: «أنت طالق طلقتين»؛ فإن قوله: «طلقتين» تفسير لقوله: أنت طالق، فلا يترتب بحسب الزمان؛ فيصير الواقع عليها دفعة واحدة للعبارة. أما قوله: «الابتداء بالذكر لابد له من سبب»: قلنا: الابتداء بالذِّكر قد جعلته سببًا للتقدُّم فى الوجود، وهو معنى الترتيب؛ وإذا صار ذلك سببا للترتيب، لم يكن «الواو» متعينًا لأن يكون دليلاً على التَّرْتيب؛ لوجود دليل آخر مستقل بإفادة الترتيب.

أو نقول: الابتداء: إما أن يكون سببا للتقدُّم فى الوجود أو لا: فإن لم يكن سببا، بطلتْ مقدمة دليلكم، وإن كان سببًا، لم يكن «الواو» متعيِّنًا، لأنْ يكون سببا للترتيب.

وأما ما ذكرتم من الترجيح: فهو معارض بوجه آخر؛ لأن الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأخصّ؛ والدَّليل عليه: هو أنه حيث

---

(١) الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمى: بالولاء، أبو الحارث: إمام أهل مصر فى عصره، حديثًا وفقهًا. قال ابن تغرى بردى: «كان كبير الديار المصرية ورئيسها وأمير من بها فى عصره، بحيث إن القاضى والنائب من تحت أمره ومشورته». أصله من خراسان، مولده فى قلقشندة سنة ٩٤ هـ، ووفاته فى القاهرة سنة ١٧٥ هـ، وكان من الكرماء الأجواد. وقال الإمام الشافعى: الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به. أخباره كثيرة. وله تصانيف. ولابن حجر العسقلانى، كتاب «الرحمة الغيثية فى الترجمة الليثية». ينظر الأعلام ٥/ ٢٤٨، ووفيات الأعيان ١/ ٤٣٨، وتذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٧، والنجوم الزاهرة ٢/ ٨٢.

(٢) ربيعة بن أبى عبد الرحمن فروخ التيمى أبو عثمان المدنى الفقيه المعروف بربيعة الرأى. عن أنس والسائب بن يزيد وابن المسيب. وعنه سليمان ويحيى بن سعيد القطان وسعيد والليث وخلق آخرهم أنس بن عياض. وثقه أحمد وابن سعيد وابن حبان. قال سوار بن عبد الله: ما رأيت أعلم من ربيعة. توفى سنة ست وثلاثين ومائة. ينظر الخلاصة: ١/ ٣٢٢، تقريب: ١/٢٤٧، الكاشف: ١/ ٣٠٧.

(٣) محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى الأنصارى أبو عبد الرحمن، قاضى الكوفة وأحد الأعلام. عن أخيه عيسى والشعبى وعطاء ونافع. وعنه شعبة والسفيانان ووكيع وأبو نعيم. قال أبو حاتم: محله الصدق. شغل بالقضاء فساء حفظه. وقال النسائى: ليس بالقوى. وقال العجلى: كان فقيها، صاحب سنة، جائز الحديث. قال البخارى: مات سنة ثمان وأربعين ومائة. ينظر الخلاصة ٢/ ٤٢٠، تهذيب التهذيب ٩/ ٣٠١، تقريب التهذيب ٢/ ١٨٤، لسان الميزان ٧/ ٣٦٦، تاريخ الثقات ٤٠٧.

احتاج إلى ذكر الأخص، فقد احتاج إلى ذكر الأعم ضرورة، وقد يحتاج إلى ذكر الأعم، ولا يحتاج إلى ذكر الأخص، [وكانت الحاجة إلى ذكر الأعم أشد](1)؛ فكانت الحاجة إلى وضع اللفظ بإزائه أولى.

قال المصنِّفُ - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: «الْفَاءُ» لِلتَّعْقِيبِ عَلَى حَسَبِ مَا يَصِحُّ:

فَلَوْ قَالَ: «دَخَلْتُ بَغْدَادَ فَالبَصْرَةَ» أَفَادَتِ التَّعْقِيبَ عَلَى مَا يُمْكِنُ لاَ عَلَى مَا يَمْتَنِعُ. وإِنَّما قُلْنَا: «إِنَّهَا لِلتَّعْقِيبِ»؛ لإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَيْهِ.

وَمِنْهُمْ مَنِ اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ: بِأَنَّها لَوْ لَمْ تَكُنْ لِلتَّعْقِيبِ- لَمَا دَخَلَتْ عَلَى الجَزَاءِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ بِلَفْظِ المَاضِي وَالمُضَارِعِ؛ لَكِنَّهَا تَدْخُلُ فِيهِ؛ فَهِيَ لِلتَّعْقِيبِ.

بَيَانُ المُلازَمَةِ: أَنَّ جَزَاءَ الشَّرْطِ قَدْ يَكُونُ بِلَفْظِ المَاضِي؛ كَقَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، أَكْرَمْتُهُ»، وَقَدْ يَكُونُ بلفظِ المُضَارِعِ؛ كَقَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، يُكْرَمْ»، وَقَدْ يَكُونُ لا بِهَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ؛ وَحِينَئِذٍ: لابُدَّ مِنْ ذِكْرِ الْفَاءِ؛ كَقَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي، فَلَه دِرْهَمٌ» وَقَول الشَّاعِرِ: [مِنَ البَسِيطِ]:

مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللهُ يَشْكُرُها ....

فَقَدْ أَنْكَرَهُ المُبَرِّدُ؛ وَزَعَمَ أَنَّ الرِّوَايَةَ الصَّحِيحَةَ: [مِنَ الْبَسِيطِ]:

مَنْ يَفْعَلِ الْخَيْرَ فَالرَّحْمَنُ يَشْكُرُهُ ....

وَإِذَا وَجَبَ دُخُولُ الْفَاءِ عَلَى الْجَزَاءِ، وَثَبَتَ أَنَّ الْجَزَاءَ لابُدَّ أَنْ يَحْصُلَ عَقِيبَ الشَّرْطِ- عَلِمْنَا أَنَّ الفَاءَ تَقْتَضِي التَّعْقِيبَ. وَاحْتَجَّ المُنَازِعُ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ «الْفَاءَ» جَاءَ فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالَى لاَ بِمَعْنَى التَّعْقِيبِ؛ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**لاَ تَفْتَرُوا عَلَى اللهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ**﴾ [طه: ٦١]؛ وَالإِسْحَاتُ لا يَقَعُ عَقِيبَ الافْتِرَاءِ، بَلْ يَتَرَاخَى إِلَى الآخِرَةِ، وَقَالَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ**﴾ [البَقَرَة: ٢٨٣] مَعَ أَنَّ ذَلِكَ قَدْ لاَ يَحْصُلُ عَقِيبَ المُدَايَنَةِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ «الْفَاءَ» قَدْ تَدْخُلُ عَلَى لَفْظِ «التَّعْقِيبِ»؛ وَلَوْ كَانَتِ الْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ- لَمَا جَازَ ذَلِكَ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ التَّعْقِيبَ يَصِحُّ الإِخْبَارُ بِهِ وَعَنْهُ، وَالْفَاءُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ؛ فَالفَاءُ مُغَايِرَةٌ لِلتَّعْقِيبِ. وَالجَوَابُ عَنِ الكُلِّ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ اسْتِدْلالٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ؛ فَلا يَقْدَحُ فِي

---

(١) سقط في «ب، جـ».

قَوْلِنَا، بَلْ وَجَبَ حَمْلُ مَا ذَكَرُوهُ أَوَّلاً: عَلَى المَجَاز، وَثَانِيًا: عَلَى التَّوْكِيد، وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَفِيهِ بَحْثٌ دَقِيقٌ؛ ذَكَرْنَاهُ فِي كِتَابِ «المُحَرَّرِ فِي دَقَائِقِ النَّحْوِ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن «الفاء» للتعقيب[١]، ولا يعرف له مخالف أصلا إلا ما دل عليه قوله: «احتج المنازع»، وهذا يدل على أن فى المسألة خلافا[٢].

ثم قال المصنف: «على حسب ما يصح»، ومعناه: أنه إذا قال قائل: دخلت بغداد [فالبصرة، فإنه لا يتصور أن يكون دخول «البصرة» عقيب دخول «بغداد»][٣]، من غير أن يتخللها زمان قطع المسافة فيما بين «بغداد» و«البصرة»، بخلاف قوله: جاءنى زيد فعمرو، ورأيت زيدا فعمرًا.

قال إمام الحرمين: «الفاء» من مقتضاها: التَّعْقيب، والتَّرْتيب، والتَّسبيب[٤]؛ ولذلك تستعمل جزاء، فتقول: إن تأتنى، [فأنا] أكرمك، ثم من ضرورة التسبيب الترتيب والتعقيب. وقد ترد «الفاء» مورد «الواو» فى العطف والتشريك، وأكثر ما يُلفَى ذلك فى أسماء البقاع.

قال: والدَّليل على أن «الفاء» للتَّعْقيب: إجماع أئمة العربيَّة على ذلك، وإجماع أهل كل صناعة، فهو حجّة [على ما][٥] سيأتى فى باب الإجماع؛ ومن الناس من استدل على ذلك. فلنذكر مقدمةً يجب تقديمها أولاً، ثم نشرع فى الدليل، فنقول: الشرط لابد له من جزاء[٦]؛ ليتم الكلام [٢٠٤ /أ]، وذلك الجزاء: إما أن يكون بصيغة الماضى؛

---

(١) أى: أن المعطوف بعد المعطوف عليه بحسب ما يمكن، وهو معنى قولهم: إنها تدل على الترتيب بلا مهلة أى: فى عقبه؛ ولهذا قال المحققون منهم: إن معناها التفرق على مواصلة. وهذه العبارة تحكى عن الزجاج وأخذها ابن جنى فى «لمعه». ومعنى التفرق أنها ليست للجمع كالواو، ومعنى على مواصلة أى: أن الثانى لما كان يلى الأول من غير فاصل زمانى - كان مواصلا له. ينظر البحر المحيط (٢/٢٦١).

(٢) وأورد السيرافى، على قولهم: إن الفاء للتعقيب، قولك: دخلت البصرة فالكوفة، لأن أحد الدخولين لم يَلِ الآخر. وأجاب بأنه بعد دخوله البصرة لم يشتغل بشىء، غير أسباب دخول الكوفة. وقال بعضهم: تعقيب كل شىء بحسبه، فإذا قلت: دخلت مصر فمكة، أفادت التعقيب على الوجه الذى يمكن. ينظر الجنى الدانى (٦١-٦٢).

(٣) سقط فى «ب، جـ».

(٤) ينظر البرهان ١/ ١٨٤ (٩٣) والنفائس (٣/ ١٠١٥).

(٥) سقط فى «ب».

(٦) قال الزمخشرى فى «المفصل»، وغيره: يجب دخول الفاء فى الجزاء إذا كان أمرًا أو نهيًا، أو ماضيًا مُضِيًّا صحيحًا أو مبتدأ أو خبرًا؛ نحو: إن جاءَ زَيد فأكرمه وإن أكرمك، فلا تهنه، وإن=

كقوله: «من دخل داري، أكرمته».

وإما أن يكون بصيغة المضارع؛ كقوله: «من دخل داري، يكرم». وإما ألا يكون بهاتين الصيغتين؛ فحينئذ: لابد من ذكر «الفاء» في الجزاء؛ كقوله: «من دخل داري، فله درهم»؛ ويمنع حكاية هذا البيت: [من البسيط]

مَنْ يَفْعَلِ الحَسَنَاتِ اللهُ يَشْكُرُهَا(١) ....

=أكرمتني اليوم، فقد أكرمتك أمس وإن أكرمتني فأنت سيد؛ فقد وجب دخول الفاء في الماضي، وإنما مقصود المصنف إذا كان اللفظ ماضيًا، والمعنى مستقبلا، أما الماضي الصريح في المعنى فتجب الفاء فيه، ووجه الاستدلال بدخوله في الجزاء على أنها للتعقيب: أن النحاة قالوا: إذا لم تدخل الفاء في هذه المواطن لا يرتبط الجزاء بالشرط، ويتعجل، فإذا قال: إن دخلت الدار أنت حر؛ عتق الآن لعدم الفاء الموجبة لارتباط عتقه بدخول الدار، فالفاء حينئذ هي الموجبة لتأخره عقب الشرط، وارتباطه به، فلو لم تكن للتعقيب لما حصل هذا المعنى بين الشرط، وجزائه. ينظر النفائس (٣/١٠١٠- ١٠١١).

(١) صدر بيت، وعجزه: والشر بالشر عند الله مثلان. وقبل هذا البيت بيتان وهما:

إنْ يَسْلَمِ المَرْءُ مِنْ قَتْلٍ ومِنْ هَرَمٍ ... للذَّةِ العيشِ أفْنَاهُ الجَدِيدَانِ

فإنمَّا هذِهِ الدُّنيا وزينتُها ... كالزَّادِ لابُدَّ يومًا أنَّهُ فانِي

وقد اختلف في قائل هذا الشعر؛ فقال جماعة: إنه لعبد الرحمن بن حسان بن ثابت الأنصاري الشاعر ابن الشاعر، قيل: ولد في حياة النبي ﷺ. قال ابن قتيبة في كتاب «المعارف»: ولد لحسان ابن ثابت عبد الرحمن من أخت مارية أم إبراهيم ابن رسول الله ﷺ، وكانت تسمى سيرين، وكان عبد الرحمن شاعرًا، وابنه سعيد بن عبد الرحمن شاعرًا، وانقرض ولده فلم يبق منهم أحد. انتهى. ونسبه جماعة إلى كعب بن مالك الأنصاري الخزرجي. شاعر رسول الله ﷺ، وكان مجودًا مطبوعًا، قد غلب عليه في الجاهلية أمر الشعر وعرف به، ثم أسلم وشهد العقبة، ولم يشهد بدرا، وشهد أحدًا والمشاهد كلها إلا تبوك، فإنه تخلف عنها.

وقال الأعلم في شرح البيت: الشاهد فيه: حذف الفاء ضرورة، وزعم الأصمعي أن النحويين غيروه، وأن الرواية: «من يفعل الخير فالرحمن يشكره» وأورده ابن عصفور في «الضرائر» قال: ومنه حذف الفاء من جواب الشرط إذا كانت جملة اسمية، أو فعلا مرفوعًا، لأنه -إذ ذاك- في تقدير جملة اسمية، نحو قوله: مَنْ يفعل الحسناتِ الله يشكرُها.

قوله: أُبَيَّ لا تَبْعَدْ فليسَ بخالدٍ ... حَيٌّ ومَنْ تُصِبِ المَنُونُ بَعِيدُ

يريد: فهو بعيد. وقوله:

إنكَ إن يُصْرَعْ أخُوكَ تُصْرَعُ

يريد: فأنت تصرع. وقوله:

فقلتُ تَحَمَّلْ فوقَ طَوْقِكَ إنها ... مُطَبَّعَةٌ مَنْ يأتِها لا يضيرُها

على هذه الصورة. بل الرواية الصحيحة التى اختارها المبرد: [من البسيط]

مَـنْ يَفْعَلِ الخَيْرَ فَالرَّحْمَنُ يَشْكُـرُهُ ....

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: لو لم يكن «الفاء» للتعقيب، لما وجب دخوله على الجزاء، إذا لم يكن بلفظ الماضى أو المضارع؛ واللازم باطل؛ والملزوم كذلك.

قال صاحب «الحاصل»(١): بيان الملازمة: أن الجزاء عقيب الشرط؛ فلا يدخل عليه لفظ [الفاء] إلا إذا ناسبه؛ وهذا ضعيف.

وأقوى ما تقرر(٢) به الملازمة: أن يقال: الجزاء عقيب الشرط وجوبًا، [فالفاء إنما أدخل عليه وجوبًا](٣): ليدل على هذا التأخر؛ وذلك لأنه لو لم يدلّ على هذا التأخر لما وجد دخوله على الجزاء فى الصورة المذكورة كغيره من الألفاظ التى لا تدل على التأخر، وهذا أيضا ضعيف؛ لأنا نقول: لاَ نُسَلِّم أنه لو لم يدل على التأخر، لما وجب دخوله على الجزاء فى الصورة المذكورة.

وأما القياس: فلا نسلم أنه ظاهر هاهنا، وإنما يكون منتظمًا أن لو كان عدم وجوب دخول غيره لمعنى مشترك، هو أنه هو لمعنى مشترك؛ لأنه يدل عليه الدوران؛ لأنه دار عدم وجوب دخول غير الفاء على الجزاء الواجب تأخره، [مع](٤) عدم دلالته على المتأخر المذكور وجودًا وعدمًا: أما وجودًا: ففى الصور التى لا يجب دخولها على الجزاء، ولا يدل على التأخر: وأما عدمًا: فظاهر. والدَّوران دليل على علية المدار للدائر؛ فيلزم

=يريد: فهو لا يضيرها. وهو فى ديوان كعب بن مالك فى ص ٢٨٨؛ وشرح أبيات سيبويه ٢/ ١٠٩؛ وله أو لعبد الرحمن بن حسان فى خزانة الأدب ٩/ ٤٩، ٥٢؛ وشرح شواهد المغنى ١/ ١٧٨؛ ولعبد الرحمن بن حسان فى خزانة الأدب ٣/ ٣٥٦؛ ولسان العرب ١١/ ٤٧ (بجل)؛ والمقتضب ٢/ ٧٢؛ ومغنى اللبيب ١/ ٥٦؛ والمقاصد النحويَّة ٤/٤٣٣؛ ونوادر أبى زيد ص ٣١؛ ولحسان بن ثابت فى الدرر ٥/٨١؛ والكتاب ٣/ ٦٥؛ وليس فى ديوانه؛ وبلا نسبة فى الأشباه والنظائر ٧/ ١٤٤؛ وأوضح المسالك ٤/ ٢١٠؛ وخزانة الأدب ٩/ ٤٠، ٧٧، ١١/٣٥٧؛ والخصائص ٢/ ٢٨١؛ وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٦٤، ٢٦٥؛ وشرح شواهد المغنى ١/ ٢٨٦؛ وشرح المفصل ٩/ ٢، ٣؛ والكتاب ٣/ ١١٤؛ والمحتسب ١/ ١٩٣؛ والمقرب ١/٢٧٦؛ والمنصف ٣/ ١١٨؛ وهمع الهوامع ٢/ ٦٠.

(١) ينظر الحاصل (١/ ٣٧٥).

(٢) فى «حـ»: تعذر.

(٣) سقط فى «حـ».

(٤) سقط فى «ب».

أن يكون عدم الدلالة على التعقيب موجبا لعموم وجوب دخول الغير الدَّال على التأخُّر على الجزاء الواجب تأخره؛ فيصدق قولنا: لو لم يكن «الفاء» مفيدًا للتعقيب، لما وجب دخوله على الجزاء الواجب تأخره؛ واللازم باطلٌ؛ فالملزوم كذلك؛ ويلزم من ذلك دلالة «الفاء» على التعقيب.

قلنا: ما ذكرت - وإن دلَّ على وجوب دخول «الفاء» على الجزاء؛ لإفادته التعقيب - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأنا نقول: إنما وجب دخول الفاء على الجزاء؛ ليدلَّ على كونه جزاء، والجزاء واجب التعقيب والتأخر؛ فيكون الفاء دالاًّ على كون ما دخل عليه جزاء؛ ويلزم من كونه جزاءً: أن يكون متأخرًا [لوجوب تأخُّر الجزاء عن الشَّرْط طبعًا.

والحاصل: أن الفاء إنما تفيد كون الشيء جزاء، والدليل عليه][1] الدوران؛ ووجهه ظاهر. والمنع الذى أورده صاحب «التلخيص» على هذا الدَّليل المذكور فى المتن مندفع، والمتوجه هو المعارضة على ما ذكرناه، ولا جواب له؛ كما ذكرنا فى تقرير الدليل المذكور.

واحتج المخالف الأول بوجوه:

الأول: التمسك بقوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ﴾ [طه: ٦١]؛ وذلك لأن «الفاء» لو أفادت التعقيب، لكان الإسحات عقيب الافتراء؛ واللازم باطل فالملزوم كذلك.

وبقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]؛ وذلك لأن الرهان المقبوضة قد لا تكون عقيب المداينة.

الثانى: أن الفاء تدخل على التعقيب؛ تقول: جاءنى زيد، فتعقبته، أو [فتعقبه][2] عمرو»، ولو كان «الفاء» للتعقيب، لما جاز دخوله عليه؛ لما علم أن «الفاء» للتعقيب؛ فاستحال أن يفيد التعقيب فى المعقب؛ فوجب ألا يجوز [دخوله] على التعقيب؛ واللازم باطل.

الثالث: أن التعقيب يصح الإخبار به وعنه: أما به: فإنك تقول: هذا تعقيب حسن، وأما عنه: فإنك تقول: تعقيب زيد لعمرو جيِّدٌ.

و«الفاء» لا يخبر به وعنه؛ لكونه حرفًا من الحروف، والحرف لا يخبر عنه وبه.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

أجاب المصنف عن هذه الوجوه بأن قال: ما ذكرنا من الدليل الدَّالِّ على أن «الفاء» للتعقيب نص، ويعنى به: ما نقله من إجماع أئمة العربية على ذلك، وما ذكرتم تمسك بأدلة ظنِّية؛ والظن لا يعارض النص.

ثم قال: يجب حمل ما ذكرتموه أولا، وهو التمسك بالآيات على أن «الفاء» استعملت فى تلك الآيات بطريق المجاز؛ توفيقا بين القاطع والمظنون بقدر الإمكان.

وأما الدليل الوجودى - وهو التمسك بدخول «الفاء» على التعقيب - فطريق الجمع الحمل على التأكيد؛ بعين ما ذكرنا من التوفيق بين القَاطِعِ والمظنون.

وأما الثالث: فقد قال: فيه بحث دقيق ذكرناه فى كتاب «المحرر فى النحو». هذا ما ذكره المصنف من الأجوبة؛ ويمكننا الجواب عن تلك الوجوه بأجوبة مُفصَّلة:

أما الجواب عن الآيات: فهو أن «الفاء» تقتضى التعقيب فى تلك الآيات بمعنى دلالته عليه، إلا أنَّ مدلوله تخلف عنه فى الآية الأولى لمعارضة الآيات الدالَّة على تأخر الأجزية إلى الدار الآخرة، ونحن لا ندَّعى ثبوت مدلولها إلا إذا سلم عن المعارض، وعدم ثبوت المدلول لا يقدح فى الدلالة. وأما آية المداينة: فشرعية الرهان[1]، أو استحبابه ثابت فى

(١) الرهن يطلق لغة على العين المرهونة. قال ابن سيده: الرهن ما وضع عند الإنسان مما ينوب مناب ما أخذ منه، يقال: رهنت فلانًا رهنًا، وارتهنته إذا أخذه رهنًا، والرهينة - واحدة الرهائن - الرهن. والهاء للمبالغة كالشتيمة والشتم، ثم استعملا فى معنى المرهون، فقيل: هو رهن بكذا، أو رهينة بكذا. وفى الحديث: «كل غُلَامٍ رهينة بَعقِيقَتِهِ» ومعناه أن العقيقة لازمة له لابد منها، فشبهه فى لزومها، وعدم انفكاكه منها بالرهن فى يد المُرْتهِن. قال الخطاب -: تكلم الناس فى هذا، وأجود ما قيل فيه ما ذهب إليه أحمد بن حنبل: قال هذا فى الشفاعة، يريد أنه إذا لم يُعَقَّ عنه، فمات طفلاً لم يشفع فى والديه، أى: أن كل غلام محبوس، ومرهون عن الشفاعة بسبب ترك العقيقة عنه. وقيل: معناه أنه مرهون بأذى شَعْرِه، واستدلوا بقوله: «فأميطوا عنه الأذَى» وهو ما عَلِقَ به من دم الرحم. وَرَهَنَهُ الشيء يرهنه رهنا، وَرَهَن عنده، كلاهما جعله عنده رهنًا، وَرَهَنَه عنه جعله رهنًا بدلاً منه. قال الشاعر: [الكامل]:

ارْهَنْ بُنَيكَ عَنْهُمُ أرهَنْ بَنِى

أى: أَرْهَنُ أنا بِنى كما فعلت أنت. ويطلق على الدوام والحبس. قال ابن عرفة: الرهن فى كلام العرب: هو الشيء الملزم، يقال: هذا راهن لك، أى: دائم محبوس عليك، وقوله تعالى: ﴿كل نفس بما كَسَبَت رهينة﴾ و﴿كُل امْرِئ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ أى: محتبس بعمله، ورهينة محبوسة بكَسْبها. وحديث: «نفس المؤمن مَرْهُونَة بدينِهِ حتى يقضى عنه» أى: محبوسة عن مقامها الكريم. قال الشاعر: [البسيط]

وَفَارَقَتْكَ بِرهْنٍ لا فِكَاكَ لَهُ ... يَوْمَ الوَدَاعِ فَأَمْسَى الرَّهْنُ قَدْ غلقا

.. ..

=شبه لُزُوم قلبه لها واحتباسه عندها لشدة وَجْدِهِ بهَا، بالرهن الذى يلزم المرتهن فيبقيه عنده ولا يفارقه، وكل شىء ثبت وَدامَ فقد رهن، ورهن لك الشىء أقام ودام، وطعام راهن مقيم.

وأنشد الأعشى يصف قومًا يشربون خمرًا لا ينقطع: [البسيط]:

لا يَسْتَفِيقُونَ منها وَهْىَ راهِنَةٌ إلاَّ بِهَاتِ وَإِنْ عَلُّوا وإِنْ نَهِلُوا

ورهن الشىء رهنًا دام وثبت، وراهنة فى البيت ثابتة، ورهين والرهن اسمان. انظر: لسان العرب: ٣/ ١٧٥٧ - ١٧٥٨، المصباح المنير ٣٣٠، الصحاح: ٥/ ٢١٢٨، المغرب: ١/ ٣٥٦.

واصطلاحًا: عرفه الحنفية بأنه: جعل الشىء محبوسًا بحق يمكن استيفاؤه من الرهن كالديون. وعرفه الشافعية بأنه: جعل عين مال متمولة وثيقة بدين ليستوفى منها عند تعذر وفائه. وعرفه المالكية بأنه: مال قبضه توثقًا به فى دين. وعرفه الحنابلة بأنه: المال الذى يجعل وثيقة بالدين ليستوفى من ثمنه إن تعذر استيفاؤه من ذمة الغريم. انظر: تكملة فتح القدير: ١٠/ ١٣٥، مجمع الأنهر: ٢/٥٨٤، حاشية الشرقاوى على شرح التحرير: ٢/ ١٠٩، مغنى المحتاج: ٢/ ١٢١، حاشية الدسوقى: ٣/ ٢٣١، أسهل المدارك: ٢/ ٢٦٦، الإقناع فى فقه الحنابلة: ٢/ ١٥٠، المغنى لابن قدامة: ٤/ ٣٦١. قال تعالى: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة﴾ سبق أمر الله تعالى بكتابة الدين والإشهاد عليه قبل هذه الآية؛ احتياطًا لحفظ المال؛ كى يؤمن جحود أو طلب الزيادة فيه أو نسيانه، وكى يحوط الأمة بما يحفظ وحدتها ويحول بينها وبين سلوك طرق قد تؤدى إلى التفرق والانحلال وإشعال نار الفتنة فى صفوفها. ولما كان السفر مظنة فقد الكاتب أو أدوات الكتابة فيتعذر أو يتعسر الكتب والإشهاد - شرع الله تعالى التوثق بالرهن فيكون المعنى «وإن كنتم» أيها المتداينون «على سفر»: مسافرين أو متوجهين إليه «ولم تجدوا كاتبا» فى المداينة «فرهان مقبوضة»: فالذى يستوثق به، أو فعليكم، أو فليؤخذ منكم، أو فالمشروع رهان مقبوضة، وليس هذا التعليق لاشتراط السفر فى جواز الارتهان بل لبيان الواقع، فهو مخرج مخرج الغالب فلا مفهوم له، وإنما لم يتعرض لحال الشاهد؛ لأنه فى حكم الكاتب يغلب فقده والاحتياج إليه. وفعله (ﷺ) روى عن أنس (رضى الله عنه قال): (رهن رسول الله (ﷺ) درعًا عند يهودى بالمدينة، وأخذ منه شعيرًا لأهله) رواه أحمد، والبخارى، والنسائى، وابن ماجه. وروى عن عائشة (رضى الله عنها) (أن النبى ﷺ اشترى طعامًا من يهودى إلى أجل ورهنه درعًا من حديد) وفى لفظ: (توفى ودرعه مرهونة عند يهودى بثلاثين صاعا من شعير) أخرجاهما. ولأحمد والنسائى وابن ماجه مثله من حديث ابن عباس (رضى الله عنه). وإجماع المسلمين على جواز الرهن فى الجملة، والرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء فيعتبر بالوثيقة فى طرف الوجوب كالكفالة، والجامع أن الحاجة إلى الوثيقة مآمن الجانبين؛ فإن صاحب الحاجة قلما يجد من يقرضه مالاً بلا رهن، والدائن يأمن بالرهن من ضياع ماله بالجحود أو بإسراف المدين وتبذيره فى ماله، بحيث لم يبق منه شىء، أو بمشاركة غيره من الغرماء؛ فكان فيه نفع لهما كما فى الكفالة والحوالة، فلذلك شرع، وبعبارة أوضح أن للدين طرفين: طرف الوجوب وطرف=

تلك الصُّورَةِ و لم تتخلف الشرعية، أو الاستحباب عنه فى تلك الصورة.

وأما الثّانى: فقد أجاب عنه فى المتن بجواب مفصل.

وأما الثالث: فما ذكره يدل على معارضة التعقيب لـ«الفاء»، وهذا أمر ثابت؛ ضرورة أن «الفاء» لفظ، ومعناه «التعقيب»، ومعنى اللفْظ مغاير للفظ بالضرورة. فبنتيجة الوجه الثالث نحن نقول؛ وقد صرح المصنف بهذه النتيجة فى الوجه [٢٠٥ /أ] الثالث. فإن: قيل لو كانت «الفاء» للتعقيب، لكان لفظ «التعقيب» مرادفًا له جزمًا، ولو كان مرادفا له، يلزم المحال:

أما أولاً: لاستحالة مرادفة الاسم الحرف؛ وإلا لكان المعنى الواحد مستقلا بالمفهومية، وغير مستقل بها؛ وذلك محال.

وأما ثانيًا: فلأنه [يلزم](١): إما صحَّة الإخبار بكلّ واحد منهما وعنهما، أو عدم صحة الإخبار بكل واحد منهما وعنهما؛ ضرورة اشتراك المترادفين فى الأحكام، وذلك باطل؛ ضرورة أنه لا يصحُّ الإخبار بـ«الفاء» وعنه، ويصح الإخبار عن التعقيب وبه»:

قلنا: لا نسلم أن «الفاء» لو كان للتعقيب، لكان لفظ «التعقيب» مرادفًا له؛ وهذا لأن «الفاء» تَدُلُّ على تعقيب شىء معين، والتعقيب لا يدلُّ إلا على مطلق ذلك؛ فالتعقيب غير مرادف للفاء.

وأما قاعدة الإخبار عن الاسم وبه، وعدم جواز الإخبار عن الحرف: فتحقيقها أن يقال: الحرف لا يخبر عن مسماه بمجرد ذكره، وكذا الفعل، والاسم يخبر عن مسماه بمجرد ذكره، فإذا [قُلْتَ]: «ضرب» فعل ماض، أو قلت: «فى» حرف جر - لم تخبر عن مسمييهما؛ بل أخبرت عن لَفْظَيْهمَا.

قال المصنف – رحمه الله –: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: لَفْظَةُ «فِى» -لِلظَّرْفِيَّة مُحَقَّقًا، أَوْ مُقَدَّرًا: أَمَّا المُحَقَّقُ، فَكَقولِهِمْ: «زَيْدٌ فِى الدَّار» وَأَمَّا المُقَدَّرُ، فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ النَّخْلِ**﴾ [طه: ٧٢]؛ لِتَمَكُّنِ المَصْلُوبِ عَلَى الجِذْعِ تَمَكُّنَ الشَّىْءِ فِى المَكَان.

وَقَوْلُنَا: «فُلاَنٌ فِى الصَّلاةِ، وَشَاكٌّ فِى هَذِهِ المَسْأَلة» مِنْ هَذَا البَاب.

وَمِنَ الفُقَهَاءِ مَنْ قَالَ: إِنَّهَا لِلسَّببيَّةِ؛ كَقَوْلِهِ (عليه الصلاة والسلام): «فِى النَّفْسِ

=الاستيفاء؛ لأنه يجب أولا فى الذمة ثم يستوفى المال بعد ذلك، ثم الوثيقة لطرف الوجوب الذى يختص بالذمة وهى الكفالة، جائزة؛ فكذا الوثيقة التى تختص بالمال بل بطريق الأولى؛ لأن الاستيفاء هو المقصود والوجوب وسيلة إليه.

(١) سقط فى «ب، ز».

الْمُؤْمِنَةِ مِائَةٌ مِنَ الإِبِلِ»؛ وَهُوَ ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ مَا ذَكَرَ ذَلِكَ، مَعَ أَنَّ الْمَرْجِعَ فِي هَذِهِ الْمَبَاحِثِ إِلَيْهِمْ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن فى هذه المسألة احتمالات ثلاثة: الأول: أن تكون لفظة «فى» للظرفية[1] المحققة؛ كقولنا: زيد فى الدَّار، والمال فى الكيس، وتكون حقيقة فى ذلك، مجازا فى الظرفية الْمُقَدَّرة؛ نحو قولك: زيد فى الصَّلاة، وشاك فى هذه المسألة؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١].

الاحتمال الثانى: أن تكون حقيقة فى الظرفية المحققة والمقدرة[2]، فتكون مشتركة بين حقيقتين مختلفتين.

الثَّالِث: أن تكون حقيقة فى القدر المشترك بين المحقَّق والمقدر. وبقى معنا احتمالان، وهو أن يكون مجازًا فيهما، أو يكون مجازًا فى المحقَّق، حقيقةً فى المقدر.

فهذان احتمالان يُعْلم أنه لم يذهب إلى أحدهما أحد. وأما الاحتمالات الثلاثة الأول، فاعلم: أن الَّذى يظهر من كلام الأدباء [أنه][3] حقيقة فى الظَّرفية المحققة، مجاز فى غيرها سوى الزمخشرى[4].

وأما الاحتمال الثانى والثالث، فكلام المصنف محتَملٌ لهما؛ وذلك لأنه يحتمل أن

---

(١) وهى الأصل فيه، ولا يثبت البصريون غيره وتكون للظرفية حقيقة؛ نحو: ﴿واذْكُرُوا الله فى أَيَّامٍ مَعدُوداتٍ﴾ ومجازًا؛ نحو: ﴿ولكُم فى القصاصِ حَياةٌ﴾. ينظر الجنى الدانى ٢٥٠.

(٢) قال القرافى فى النفائس (٣/ ١٠١٦): قول الرازى: أو مقدرًا غير متجه؛ لأن البحث فى هذه المسائل – بل فى جميع الألفاظ فى أصول الفقه– إنما هو عن تحرير الحقيقة اللغوية، وهى المرادة بقولنا: الأمر للوجوب، الأمر للتكرار، الصيغة للعموم إلى غير ذلك، والظرفية المقدرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]. قال العلماء: هو مجاز تشبيه أى: شبه تمكن المصلوب من الجذع بتمكن المظروف من الظرف، وإذا كان مجازًا لا يذكر؛ لأن المقصود ضبط الحقائق؛ ليستقر كل لفظ فى مركزه وموضوعه.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمى، الزمخشرى، جار الله أبو القاسم ولد سنة ٤٦٧ هـ فى زمخشر (من قرى خوارزم)، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، سافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله. أشهر كتبه: «الكشاف» و«أساس البلاغة» و «المفصل» ومن كتبه: «المقامات» و «مقدمة الأدب» و «نوابغ الكلم» و«ربيع الأبرار». توفى بالجرجانية بخوارزم سنة ٥٣٨ هـ. ينظر: وفيات الأعيان ٢/ ٨١، لسان الميزان ٦/ ٤، الجواهر المضيئة ٢/ ١٦٠، آداب اللغة ٣/ ٤٦، الأعلام ٧/ ١٧٨.

يكون مراده بقوله: «لفظة «فى» للظرفية محققة كانت الظرفية أو مقدرة» على أنه للقدر المشترك بينهما، و يحتمل أنْ يكون مراده بقول: «محققة أو مقدرة» أنه مفهومان مختلفان ولفظة» «فى» مشتركة بينهما.

والأشبه: حمل الكلام على الظَّرفية المشتركة؛ دفعا للاشتراك والمجاز. ويحتمل أن يكون متواطئًا أو مشككًا؛ فإن معنى الظَّرفية فى المحقق أظهر.

وإذا عرفت ذلك، فالَّذى يظهر من كلام أكثر الأدباء: ما نقلناه أولاً.

وأما الزمخشرى: فقد نقل عنه ما يدل على أنه فى قوله تعالى: ﴿**وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ**﴾ [طه: ٧١] [٢٠٥/ ب] على بابها: فيكون كلامه موافقًا لكلام المصنف فى أحد احتماليه.

وأما كلام صاحب «المعتمد» والقاضى عبد الجبار: فظاهره موافقٌ لكلام الأدباء؛ وهو أنه حقيقة فى المحقق، مجاز فى غيره، قال القاضى عبد الجبار: «وأما لفظة «فى» فهى للظرف؛ نحو قولهم: «زيد فى الدار»، وإن استعملت فى غيره. فعلى وجه المجاز»:

قال أبو الحسين البصرى فى شرحه لهذا الكلام فى «العمد»: وأما «فى» فإنها تفيد الظرف؛ تقول: «زيد فى الدار» أى: الدار ظرف له؛ فإذا قلت: «زيد فى الصَّلاة»، فعلى طريق التشبيه؛ لأنه لما اشتغل بالصَّلاة عن غيرها، صارت كالمكان الذى [انقطع][1] إليه عن غيره. وكلامه فى «المعتمد» أيضًا يدلُّ على ذلك.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ المختار أنه [إنْ][2] كان بين المحقّق والمقدَّر قدر مشترك، فلفظة «فى» للمشترك دفعا للاشتراك والمجاز، وإلاّ فهى حقيقة فى المحقق، مجاز فى المقدر؛ لأن الأصل وضع الألفاظ بإزاء المحقق دون المقدر.

ويمكن تنزيل كلام المصنِّف على أنه حقيقة فى المحقق، مجاز فى المقدَّر؛ وذلك بأن نقول: لفظة «فى» للظَّرفية المحققة على سبيل الحقيقة، وللظرفية المقدرة على سبيل التَّشْبيه بالمحقق؛ فيكون ذلك من مجاز التشبيه، إلا أن قوله: «لفظة «فى» للظرفية محققًا أو مقدرًا» يشعر ظاهرًا بالوضع؛ وذلك ينافى المجاز.

قال المصنف: ومن النَّاس من قال: إنها للسببية فى قوله ﷺ: «فى نَفْسِ المُؤْمِنِ مِائة مِنَ الإِبلِ»[3].

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) تقدم.

ومعناه: قتلُ النفس المؤمنة سببٌ لوجوب مائة من الإبل؛ وذلك لأَنَّ الظرفية - ههنا - مستحيلة؛ وذلك لاستحالة أن تكون النفس المؤمنة ظرفًا لمائة من الإبل.

قال المصنف: «هذا ضعيف؛ لأن أحدًا من أئمة العربية ما ذكر ذلك، مع أن المرجع فى هذه المباحث إليهم».

واعلم: أن هذا[(١)] مما يناقض ما سيأتى بعد هذا فى مسألة «الباء»، وأنها للتبعية مع إنكار ابن جنّى ذلك، وكذا غيره من الأدباء.

يمكن أن يستدلّ على أن «فى» ليست للسببية؛ بأنها حقيقة فى الظرفية؛ فلا تكون حقيقة فى السببية؛ وإلا[(٢)] يلزم الاشتراكُ.

فإن قلت: «قد استعمل فى قوله ﷺ: «فى النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ مِائَةٌ من الإبلِ» فى السببية، أى: قتل النفس المؤمنة سبب لوجوب مائة من الإبل[(٣)]؛ وكذا فى قوله ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ فِي الله، وَأَبْغَضَ فِي الله»[(٤)] أى: من أحب بسبب طاعة الله، وأبغض بسبب معصية الله، والأصل فى الاستعمال الحقيقة»:

قلنا: لا نسلم استعماله فى هذه المواضع حقيقة، وما ذكرت[(٥)] - وإن دلَّ على ذلك - ولكن النَّافِى للاشتراك ينفيه، ثم نَقُول: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى؛ لما بيناه فى فصل التعارض، وهو على الخلاف.

لا يقال: «إن هذا القدر[(٦)] من التَّمكُّن [الذى][(٧)] للمصلوب على الجذع، لو كان [٢٠٦/ أ] حقيقة للفظ، فتمكن الرجل على البساط، وتمكن الرجل على السرير، وتمكن العمامة على الرأس - أقوى من ذلك.

فإذا قال الرجل: «فلان فى البساط، والملك فى السرير، والعمامة فى الرأس، والقميص فى البدن» - كان ذلك استعمالا للفظ فى موضوعه الأصلى، وحقيقة فيه، وليس كذلك؛ بل يعد هذا مُسْتَهْجَنًا من القول، ولا يُعَدُّ - أيضًا - من المجاز

---

(١) فى «جـ»: هذه.

(٢) فى «ب، جـ»: ولا.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٢٠) كتاب السنة باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصه (٤٦٨١) وأحمد (٤٣٨/٣)

(٥) فى «جـ»: وما ذكر.

(٦) فى «جـ»: اللغة.

(٧) سقط فى «ب».

المستحسن؛ فدل على أن استعماله للآية إنما هو بطريق المجاز، وقد ذكرنا أن ذلك مجاز[١] فى اللفظ المفرد، وهو الحرف؛ وذلك ينافى ما ذكره من أن المجاز لا يدخل فى الحرف.

وأيضًا: اعترف ههنا بأن قول القائل: «فلان فى الصَّلاة، أو شاك فى المسألة»: أنّ هذا الاستعمال للتشبيه، والتّشْبيه إنما يكون بالمعنى الحقيقى؛ فيكون مجازًا لما ذكره من حد المجاز، فقد تحقق - إذن - دخول المجاز فى الحرف من حيث هو حرف؛ فقد ناقض ما ذكره قبل هذا.

وأيضًا: فقد بين - ههنا -: أن هذه الحروف لها حقائق معينة، ومسميات مخصوصة.

ولا شك: أن بين هذه المسميات وبين غيرها من المعانى علائق، فإذا استعملتْ هذه الحروف فى تلك المعانى، كان الاستعمال بطريق المجاز؛ ويلزم من ذلك دخول المجاز بالذّات[٢].

لأنا نقول: لا نسلم أن كلمة «فى» للظّرفية المحققة، أو المقدرة مطلقًا؛ بل ذلك فى صور مخصوصة من الظرف والمظروف، ونحن لا ندعى إلا ذلك؛ وعلى هذا: لا تتجه تلك النقوض، واندفاعها بيِّن، وإن ادعى مدع ذلك مطلقا، فيلزم الحكم فى تلك الصور.

ونقول: لا نُسلّم أن تلك الاستعمالات [للتشبيه]؛ وبما ذكرنا: اندفع ما ألزم من كون ذلك مجازًا واقعًا فى الحرف بالذات.

وأما الوجه الثانى: فجوابه ما ذكرنا من تفسير الظّرفية المقدرة، وأن قول القائل: «فلان فى الصلاة» - من هذا القبيل؛ فيكون ذلك حقيقة على رأيه لا مجازًا، فلم يكن بين كلاميه تناقض. وأما قوله: «هذه الحروف لها مسميات، وبينها وبين غيرها من المعانى علائق»:

قلنا: قد سبق الجواب عن ذلك؛ حيث قلنا: إن الحرف وحده لا يفيد، وإن انضم إلى ما يجب ضمه إليه، كان حقيقة؛ وإلا كان مجازًا فى التركيب.

قال المصنف رحمه الله: المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: المَشْهُورُ أَنَّ لَفْظَةَ «مِنْ» تَرِدُ لابْتِدَاءِ الْغَايَةِ؛

---

(١) فى «ب»: مجازًا.

(٢) أى: فى الحروف.

كَقَوْلِكَ: «سِرْتُ مِنَ الدَّارِ إِلَى السُّوقِ».

وَلِلتَّبْعِيضِ؛ كَقَوْلِكَ: «بَابٌ مِنْ حَدِيدٍ». وَلِلتَّبْيِينِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ**﴾ [الحَجُّ: ٣٠].

وَقَدْ تَجِيءُ صِلَةً فِي الْكَلَامِ؛ كَقَوْلِكَ: «مَا جَاءَنِي مِنْ رَجُلٍ». والحَقُّ عِنْدِي: أَنَّهَا لِلتَّمْيِيزِ؛ فَقَوْلُكَ: «سِرْتُ مِنَ الدَّارِ إِلَى السُّوقِ» -مَيَّزْتَ مَبْدَأَ السَّيْرِ عَنْ غَيْرِهِ، وَقَوْلُكَ: «بَابٌ مِنْ حَدِيدٍ» -مَيَّزْتَ الشَّيْءَ الَّذِي يَكُونُ مِنْهُ البَابُ عَنْ غَيْرِهِ، وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ**﴾ [الحَجُّ: ٣٠] - مَيَّزْتِ الرِّجْسَ الَّذِي يَجِبُ اجْتِنَابُهُ عَنْ غَيْرِهِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ: «مَا جَاءَنِي مِنْ أَحَدٍ» مَيَّزْتَ الَّذِي نَفَيْتَ عَنْهُ المَجِيءَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن لفظة «من» لها مفهومات مختلفة: منها: ابتداء الغاية[1]؛ تقول: سرت من الدار إلى السوق، أى: مبدأ السير: الدار، وغايته: السوق. ومنها: التبعيض[2]؛ كقولك: باب من حديد، أى: الباب بعض من الحديد.

ومنها: تبيين[3] الجنس؛ كقوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ**﴾[4] [الحج: ٣٠]؛ بيّن الجنس الذى يجب اجتنابه. وقد تجىء صلة [٢٠٦/ب] فى

(١) ابتداء الغاية، فى المكان اتفاقا؛ نحو: ﴿مِنَ المَسجدِ الحَرام إلى المَسجدِ الأقصَى﴾. وكذا فيما نُزل منزلة المكان نحو: من فلان إلى فلان. وفى الزمان عند الكوفيين؛ كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَوَّلِ يَومٍ﴾. وصححه ابن مالك، لكثرة شواهده.
وتأويل البصريين ما ورد من ذلك تعسف. ونقل ابن يعيش عن المبرد، وابن درستويه، موافقة الكوفيين. وتأول البصريون «من أول يوم» على تقدير: من تأسيس أول يوم فإن قلت: فما يصنعون بنحو قوله: ﴿للهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ ومِنْ بَعْدُ﴾ قلت: ذكر ابن أبى الربيع فى «شرح الإيضاح» أن محل الخلاف إنما هو فى الموضع الذى يصلح فيه دخول «منذ». وهذا لا يصح فيه دخول «منذ» فلا يقع خلاف فى صحة وقوع «من» هنا. ينظر الجنى الدانى (٣٠٨-٣٠٩).

(٢) نحو: ﴿مِنهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ﴾ وعلامتها جواز الاستغناء عنها بـ«بعض». ومجيئها للتبعيض كثير. ينظر الجنى الدانى ٣٠٩.

(٣) فى «حـ»: تبين.

(٤) ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيابًا خُضرًا مِنْ سُنْدُسٍ﴾ قالوا: وعلامتها أن يحسن جعل «الذى» مكانها؛ لأن المعنى: فاجتنبوا الرجس، الذى هو وثن. ومجيئها لبيان الجنس مشهور، فى كتب المعربين. وقال به قوم من المتقدمين والمتأخرين، وأنكره أكثر المغاربة، وقالوا: هى فى قوله تعالى: ﴿من الأوثان﴾ لابتداء الغاية وانتهائها؛ لأن الرجس ليس هو ذاتها فـ«من» فى الآية كـ«من» فى نحو: أخذته من التابوت. وأما قوله: ﴿من سندس﴾ ففى موضع الصفة، فهى للتبعيض. ينظر الجنى الدانى (ص/٣١٠).

الكلام زائدة؛ كقولك: ما جاءنى من أحد، أى: ما جاءنى أحد.

قال الإمام: والحق عندى أنها للقدر المشترك بين الكلّ، وهو التمييز: بيان أنه مشترك بين الكل: وذلك لأنك إذا قلت: سرت من الدار إلى السوق، فقد ميزت [مبدأ] السير عن غير الدار، وقولك: باب من حديد، ميزت الشىء الذى يكون منه عن غيره من الأشياء التى يكون منها، وقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]؛ ميز الرجس الذى يجب اجتنابه عن غيره، وقولك: ما جاءنى من أحد، ميزت الشىء الّذى نفيت[١] عنه المجىء عن غيره.

فإذن: التمييز قدر مشترك بين الكل؛ فوجب أن يحمل[٢] عليه؛ دفعًا للاشتراك والمجاز.

لا يقال: «كونها موضوعة لهذه المعانى منقول عن أئمة اللغة، وجعله للقدر المشترك يبطل وضعها بخصوص [كل واحدٍ] واحد من هذه المعانى لأنا نقول: إن وضعها بخصوص كل واحد واحد [غير] منقول عن أئمة اللغة؛ بل غاية ما يوجد فى كلامهم: أنَّ لفظة «من» ترد لكذا ولكذا.

وأما التصريح بالوضع بإزاء كلّ واحد واحد: فلا يوجد فى كلامهم[٣]، وكون اللفظ يرد لكذا، أو يستعمل فى كذا - لا يدلُّ على أنه بإزاء الخصوص؛ بل جاز أن يكون استعماله فى تلك الصورة [لأجل المشترك الموجود فى تلك الصورة][٤] وغيرها.

نعم: لو وجدنا نصًّا صريحًا من أئمة اللغة: أنها موضوعة بإزاء خصوص كل واحد واحد، وليست موضوعة بإزاء القدر المشترك، وجب اتباع ذلك النص جزمًا. هذا تقرير ما قاله المصنف، ولننقل ما قاله غيره فى معنى هذه اللفظة:

قال صاحب «المعتمد»: وأما الابتداء: فلفظة «من»؛ تقول: «خرجت من البصرة إلى الكوفة»، وقد تكون صلة فى الكلام؛ لقول الله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾ [نوح: ٤] المراد: يغفر لكم ذنوبكم، وقيل: إنها تكون «للتبعيض»؛ كقول القائل: «أكلت من هذا الخبز»، وقولنا: «باب من حديد».

---

(١) فى «ب، ز»: بقيت.

(٢) فى «ب، ز»: لا يحمل.

(٣) وقول المصنف: «والحق عندى أنها للتميز». يرد عليه: أن النقل مقدم على الاستدلال، وأعجب من ذلك قوله: وقولك: ما جاءنى من أحد، ميزت الشىء الذى نفيت عنه المجىء مع أنه كان متميزًا بقولنا: ما جاءنى أحد قبل دخول «من»، ولو صح ما قاله، تناقض ذلك مع قوله: إنها زائدة؛ لأن الزيادة تقتضى عدم اعتبارها فى المعنى، وما قاله يقتضى أنها معتبرة فى المعنى. ينظر النفائس ص/١٠٢١.

(٤) سقط فى «جـ».

والصحيح أن قولنا: باب من حديد - يفيد الجنس دون التبعيض؛ لأنه لو لم يكن في الوجود حديد إلاَّ ذلك الباب، لقيل: باب من حديد[١].

قال القاضي عبد الجبار: وأما «من» فقد ذكر شيخنا أبو هاشم: أنه يستعمل عندهم على ثلاثة أوجه:

منها: معنى التبعيض؛ نحو قولهم: «أكلت من الخبز»، وقولهم: «هذا الباب من حديد» يدخل في ذلك؛ لأنه إنما يُراد به أنه من هذا الجنس دون جنس آخر.

ومنها: بمعنى ابتداء الغاية؛ نحو قولهم: «هذا الكتاب من زيد إلى عمرو»، ونعني به: أنه ابتداء غايته من زيد.

قال إمام الحرمين[٢]: [من][٣] حرف جار خافض لا يدخل إلا على الاسم، ومعناه: التخصيص[٤]، والتبعيض؛ تقول: أخذت الدراهم من الكيس، وقد يرد مؤكدًا للتعميم، واستغراق الجنس.

قال سيبويه: إذا قلت: ما جاءني رجل، فاللفظ عامّ، ولكن يحتمل أن يؤول، فتقول: ماجاءني رجل، بل رجلان، أو رجال، فإذا قلت: ما جاءني من رجل، اقتضى ذلك [٢٠٧/أ] نفي جنس الرِّجال على العموم من غير تأويل.

وقد تكون بمعنى «على»؛ قال الله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: ٧٧] أي: على القوم. و«عن» بمعنى «من» إلا في خصائص:

منها: أن «منْ» للانفصال، والتبعيض، و«عن» لا تقتضي الفصل، تقول: أخذت من مال زيد؛ لأنكَ فصلته [عنه][٥] وأخذت عن علمه؛ ولهذا اختُصَّتِ الأسانيد بالعنعنة.

وأنت إذا تأملت هذه الكلمات، وجدت بين هذه الكلمات المنقولة عن الأئمة اختلافًا يسيرًا؛ فليتأمل.

قال المصنف - رحمه الله -: وَأَمَّا «إِلَى» فَهِي لانْتِهَاءِ الْغَايَةِ.

وَقِيلَ: «إِنَّهَا مُجْمَلَةٌ؛ لأَنَّهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [الْمَائِدَةَ:٦] تَسْتَدْخِلُ الْغَايَةَ، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [الْبَقَرَةُ: ١٨٧]تقْتَضِي

---

(١) ينظر المعتمد (٣٣/١).

(٢) ينظر البرهان (١/ ١٩١) (١٠٢).

(٣) سقط في «ب، جـ».

(٤) في «جـ»: المخصوص به، وفي «ب»: المخصص به.

(٥) سقط في «ب».

خُرُوجَهَا» وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ إِنَّمَا تَكُونُ مُجْمَلَةً أَنْ لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِدُخُولِ الغَايَةِ وَعَدَمِ دُخُولِهَا عَلَى سَبِيلِ الاشْتِرَاكِ؛ لَكِنَّا بَيَّنَّا: أَنَّ اللَّفْظَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُشْتَرَكًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى ثُبُوتِ الشَّيْءِ وَعَدَمِهِ.

بَلِ الْحَقُّ أَنَّ الْغَايَةَ إِنْ كَانَتْ مُتَمَيِّزَةً عَنْ ذِى الْغَايَةِ بِمُفَصِّلٍ حِسِّىٍّ؛ كَمَا فِى «اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» وَجَبَ خُرُوجُهَا، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَمَيِّزَةً عَنْهَا بِمُفَصِّلٍ حِسِّىٍّ؛ كَمَا فِى «الْيَدِ وَالمِرْفَقِ» وَجَبَ دُخُولُهَا؛ لأَنَّهُ لَيْسَ بَعْضُ المَقَادِيرِ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَلَيْسَ تَقْدِيرُ القَدْرِ الَّذِى يَجُوزُ إِخْرَاجُهُ مِنْ «المِرْفَقِ» عَنْ وُجُوبِ الْغَسْلِ بِقَدْرٍ مُعَيَّنٍ - أَوْلَى مِنْ تَقْدِيرِهِ بِمَا هُوَ أَزْيَدُ أَوْ أَنْقَصُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن كلمة «إلى» هى لانتهاء الغاية[1]؛ تقول: «سرت من بغداد إلى البصرة، أى: منتهى سيرى إلى البصرة.

وذهب أبو عبد الله البصرى من المعتزلة: إلى أنها مجملة؛ لأنها تقتضى دخول الغاية فى قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وتقتضى خروجها فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن الليل خارج عن إتمام الصَّوم، والمرافق تدخل فى إيجاب غسل اليد.

وتقريره: أن اللفظ فى إحدى الصورتين، استُعْمل لدخول الغاية، والأصل فى الاستعمال الحقيقة، وفى الصُّورة الأخرى لخروجها؛ فتكون حقيقةً؛ فيه، فتعين ما ذكرنا من الأصل المقْتضِى لإزالة الحقيقة، ولا معنى للمجمل إلا اللفظ المحتمل لمعنيين فصاعدا على السواء، واللفظ - [هنا] - كذلك؛ لما ذكرنا من الوضع بإزاء كل واحد منهما.

قال المصنف: وهذا ضعيف؛ لما بَيَّنَّا أن اللفظ لا يجوز أن يكون مشتركًا بين وجود الشيء وعدمه. وهذا الَّذى ذكره المصنف قد سبق منا بيانه؛ وذلك لأنَّ الدليل الذى ذكره إنما يمنع كون اللفظ [مشتركًا] بين وجود الشيء وعدمه؛ إذا كان الواضع واحدًا.

(١) انتهاء الغاية فى الزمان، والمكان، وغيرهما، وهو أصل معانيها. وفى دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها أقوال. ثالثها: إن كان من جنس الأول دخل، وإلا فلا. وهذا الخلاف عند عدم القرينة. والصحيح أنه لا يدخل، وهو قول أكثر المحققين؛ لأن الأكثر مع القرينة ألا يدخل، فيحمل عند عدمها على الأكثر، وأيضا فإن الشيء لا ينتهى ما بقى منه شيء، إلا أن يتجوز فيجعل القريب الانتهاء انتهاء، ولا يحمل على المجاز ما أمكنت الحقيقة. فهو إذًا غير داخل. ينظر الجنى الدانى ص ٣٨٥.

ثم قال المصنف: «بل الحق أن يقال: إن الغاية إن تميزت عن ذى الغاية بمفصل حسى؛ كما فى الليل والنهار فإن الليل يتميز عن النّهار [حسًّا][1] -: فههنا يجب خروج الغاية عن ذى الغاية؛ لأن كلمة «إلى» تقتضى ذلك، ولا معارض له.

وإما ألا تتميز عنه بمفصل حسى؛ كالمرافق -: وجب دخولها فيه؛ وذلك لأنه ليس بعض المقادير الذى يجب إخراجه من المرفق عن غسل اليد أولى من غيره من المقادير، ولولا هذا المعارض، كان الواجب خروج المرفق عن غسل اليد.

والحاصل: أن كلمة «إلى» بوضعها تقتضى خروج الغاية؛ فيترتب عليها مقتضاها إذا سلمت عن المعارض؛ [وإلا فلينظر إلى][2] المعارض ورجحانه أو مساواته. ومن الناس من منع كون المرافق غاية لغسل اليد؛ وهذا لأنّ المغيَّا[3] يجب حصوله عند الغاية، وغسل اليد لا يحصل إذا انتهى إلى غسل المرافق؛ لأن اليد موضوع لجميع هذا العضو.

فإذا انتهى إلى المرفق يتحقق غسل بعض اليد، وبعض اليد ليس بيد على الحقيقة؛ بل نقول: المرافق غاية للمتروك؛ فإن تقدير الكلام: اتركوا من [٢٠٧/ب] آباطكم إلى المرافق، ويلزم أحد القائلين المجاز فى لفظ اليد، والآخر الإضمار، والمجاز راجح على الإضمار، على ما قاله المصنّف فى «المعالم»، ويتساويان على ما قاله فى هذا الكتاب.

ثم نقول: التزام المجاز فى لفظ اليد [أظهر][4]؛ لأنه أسبق إلى الذهن من إضمار: «اتركوا»، ولأنه سيقت الآية لبيان ما يجب غسله، وهو مقصود بالذات، وما يجوز تركه من غسل البدن - فليس بمقصود بالذات، ولأنا أجمعنا على أنه [لو][5] غسل جميع اليد، ولم يترك من اليد شيئا، لكان خارجًا عن العهدة، فلو أضمرنا لفظة «اتركوا» يلزم مجاز آخر؛ لما سيأتى أنّ صيغة الأمر للوجوب. واعلم: أن فى دخول الغاية فى ذى[6] الغاية مذاهب أربعة: مذهبان متقابلان. والثالث: التفصيل بين الجنس وغيره؛ فلا يدخل غير الجنس فيها بخلاف الجنس؛ كما إذا قال: بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، فإن كانت الثانية من جنس الأولى، دخلا، وإلا فلا.

---

(١) سقط فى «ب، جـ».

(٢) سقط فى «ب، جـ».

(٣) فى «جـ»: المعنى.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «جـ»: ذلك.

الرابع: التفصيل من وجه آخر، وهو أن يتميز بمفصل حسى؛ كالليل والنهار، أو لا يتميز؛ كالمرافق؛ على ما اختاره المصنف؛ قال بعضهم: قال الجزولى[١]: إنها لانتهاء الغاية، وقد يدخلها معنى «مع»[٢]، ومعنى «عند»[٣]، ومعنى «فى»[٤]؛ والأصل الأول.

وقال الزمخشرى: «إلى» معارضة لـ«من»، وكونُهَا بمعنى المصاحبة فى نحو قوله تعالى:

---

(١) عيسى بن عبد العزيز بن يللبخت الجزولى البربرى المراكشى، أبو موسى: من علماء العربية. تصدر للإقراء بالمرية، وولى خطابة مراكش، وتوفى فيها سنة ٦٠٧هـ. من كتبه «الجزولية» رسالة فى النحو، و «شرح أصول ابن السراج» و «شرح قصيدة بانت سعاد» و «الأمالى» فى النحو، و«مختصر شرح ابن جنى لديوان المتنبى». ينظر الأعلام ٥/ ١٠٤، والتكملة ٢/ ٦٩٠، مرآة الجنان ٤/ ٢٠.

(٢) بمعنى «مع»؛ كقوله تعالى: ﴿مَنْ أنصارى إلى الله﴾. قال الفراء: قال المفسرون: أى: مع الله، وهو وجه حسن. قال: وإنما تجعل «إلى» كـ«مع» إذا ضممت شيئًا إلى شىء؛ كقول العرب: الذَّودُ إلى الذَّود إبلٌ؛ قال: فإن لم يكن ضم، لم تكن «إلى» كـ«مع»؛ فلا يقال فى «مع فلان مال كثير»: إلى فلان مال كثير. انتهى. وكون «إلى» بمعنى «مع» حكاه ابن عصفور، عن الكوفيين، وحكاه ابن هشام عنهم، وعن كثير من البصريين، وتأول بعضهم ما ورد من ذلك على تضمين العامل وإبقاء «إلى» على أصلها، والمعنى فى قوله تعالى: ﴿مَنْ أنصارى إلى الله﴾: مَن يُضيفُ نُصرته إلى نصرة الله. و «إلى» فى هذا أبلغ من «مع»؛ لأنك لو قلت: من ينصرنى مع فلان، لم يدل على أن فلانًا وحده ينصرك، ولابد، بخلاف «إلى» فإن نصرة ما دخلت عليه محققة واقعة، مجزوم بها؛ إذ المعنى على التضمين: من يضيف نصرته إلى نصرة فلان. ينظر الجنى الدانى ٣٨٥ - ٣٨٦.

(٣) موافقة «عند»؛ كقول أبى كبير الهذلى:

أم لا سبيل إلى الشباب، وذكره ... أشهى إلى من الرحيق السلسل

أى: عندى. واعلم أن أكثر البصريين لم يثبتوا لها غير معنى انتهاء الغاية. وجميع هذه الشواهد عندهم متأول. ينظر الجنى الدانى ص ٣٨٩.

(٤) ذكره القتبى، وابن مالك؛ كقول النابغة:

فلا تتركنى بالوعيد كأننى ... إلى الناس، مطلى به القار، أجرب

أى: فى الناس. قال ابن مالك: ويمكن أن يكون من هذا قوله تعالى: ﴿لَيَجمَعَنَّكُمْ إلى يَومِ القِيامةِ﴾. ورد ابن عصفور كون «إلى» بمعنى «فى» بأنها لو كانت بمعنى «فى» لساغ أن يقال: زيد إلى الكوفة، أى: فى الكوفة. فلما لم تقله العرب وجب أن يتأول ما أوهم ذلك. وتأول البيت على أن قوله «مطلى» ضُمّن معنى «مُبغَّضٌ». وأوله غيره على تقدير: كأننى مضاف إلى الناس. فـ«إلى» تتعلق بمحذوف، دل عليه الكلام. واستدل بعضهم، على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَقُلْ هَلْ لَكَ إلى أَنْ تَزَكّى﴾. وتُؤوِّل على أن المعنى: أدعوك إلى أن تزكى. ينظر الجنى الدانى ٣٧٨-٣٨٨.

﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢] -: راجع إلى معنى الانتهاء.

قال أبو الحسين البصرى فى «المعتمد»: وأما الانتهاء: فلفظة «إلى»، تقول: «سرت من البصرة إلى بغداد»، والغاية والحَدُّ قد يدخلان فى الخطاب، وقد لا يدخلان [فيه][1].

وقال الشيخ أبو عبد الله: إن الغاية لما دخلت تارة، ولم تدخل أخرى - كانت مجملة. والصحيح: أنها لا تفيد الدُّخول فى الخطاب؛ لأن قول الله عز وجل: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] يكون نهايته المرافق، ومن غسل يديه إلى أول المرافق، صدق عليه القول بأن غسله ليديه [كان نهايته المرافق][2]؛ فيكون بذلك فاعلا لما اقتضاه الظاهر؛ فسقط عنه الأمر، وإنما يعلم وجوب غسل المرافق بدليل [زائد]؛ كما أن من قيل له: ادخل الدار، ففعل ما يقع عليه اسم الدخول إلى الدار - يسقط عنه الأمر؛ إذ الأمر يسقط بوجود أوَّل الاسم؛ وكذلك من خرج من البصرة إلى أول بغداد يقال: قد انتهى إلى أول بغداد. فبان أنه ليس من شرط الغاية أن تدخل فى الخطاب. هذا ما قاله صاحب «المعتمد» فى «معتمده»[3]، وذكر هذا الكلام بعينه فى شرح العمد، وزاد إيراد سؤال على نفسه:

فإن قيل: «إذا غسل يديه إلى أول المرافق، لم يكن قد انتهى الغسل إلى المرافق؛ لأن أول المرافق لا يقال له مرافق»:

والجواب: أنه إذا غسل يديه إلى آخر المرافق، كان الغسل قد انتهى إلى آخرها، [٢٠٨/أ] وآخرها ليس هو المرافق؛ فينبغى ألا يكون على هذا السُّؤال ممتثلا للخطاب.

قال القاضى عبد الجبار فى «العمد»: «وأما «إلى» فهى للحد، وقد يدخل الحدُّ فى المحدود تارةً، ولا يدخل أخرى، فهو بحسب قيام الدَّلالة وشاهد الحال». قال إمام الحرمين[4]: «وأما «إلى» فحرفٌ جار، وهو للغاية».

قال سيبويه [رحمه الله]: «إن اقترن بـ«من»، اقتضى تحديدًا، ولم يدخل الحَدُّ فى المحدود؛ فتقول: بعتك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة، فلا يدخلان فى البيع، وإن لم يقترن بـ«من»، فيجوز أن يكون تحديدًا، وأن يكون بمعنى «مع»؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا

---

(١) المثبت من المعتمد.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) ينظر المعتمد (١/ ٣٣).

(٤) ينظر البرهان (١/ ١٩٢).

تأْكُلُوا أَمْوَالَهُم إِلَى أَمْوَالِكُم﴾ [النساء: ٢] معناه: مع أموالكم، وقال تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللهِ﴾ [الصف: ١٤] [أي: مع الله]: وقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرافِقِ﴾ [المائدة: ٦] معناه: مع المرافق».

قال المصنف رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ: «الْبَاءُ» إِذَا دَخَلَتْ عَلَى فِعْلٍ يتعدَّى بنَفْسِهِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المَائِدَة: ٦] - تَقْتَضِي «التَّبْعِيضَ»؛ خِلافًا لِلْحَنَفِيَّةِ. وَأَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهَا إِذَا دَخَلَتْ عَلَى فِعْلٍ لاَ يَتَعَدَّى بنفسِهِ؛ كَقَوْلِكَ: «كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ، وَمَرَرْتُ بزَيْدٍ» -فَإِنَّهَا لا تَقْتَضِي إلاَّ مُجَرَّدَ «الإِلْصَاقِ». لَنَا: أَنا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ الْفَرقَ بَيْنَ أَنْ يُقَالَ: «مَسَحْتُ يَدِي بِالْمَنْدِيلِ وَبِالحَائِطِ»، وَبَيْنَ أَنْ يُقَالَ: «مَسَحْتُ المِنْدِيل وَالحَائِطَ»؛ فِي أَنَّ الأَوَّلَ يُفِيدُ التَّبْعِيضَ، وَالثَّانِي يُفِيدُ الشُّمُولَ. وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ بِأَمْرَيْنِ:

الأول: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «مَرَرْتُ بزَيْدٍ وَكَتَبْتُ بِالْقَلَم، وَطُفْتُ بِالْبَيْتِ»- عَقَلُوا مِنْهُ إِلْصَاقَ الْفِعْلِ بِالمَفْعُول بِهِ؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مُقْتَضَى اللَّفْظِ لَيْسَ إِلاَّ إِلْصَاقَ الْفِعْلِ بِالمَفعُول بِهِ.

الثَّانِي: أَنَّ أَبَا الْفَتْحِ بنَ جِنِّيٍّ ذَكَرَ أَنَّ الَّذِي يُقَالُ مِنْ أَنَّ البَاءَ لِلتَّبعِيضِ -شَيْءٌ لاَ يَعْرِفُهُ أَهْلُ اللُّغَةِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ قَوْلَه: «مَرَرْتُ بزَيْدٍ، وَكَتَبْتُ بِالْقَلَم» إِنَّمَا أَفَادَ ذَلِكَ؛ لأَنَّهُ لا يَتعَدَّى بِنَفْسِهِ؛ فَلاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «مَرَرْتُ زَيْدًا، وَكَتَبْتُ الْقَلم»؛ فَلِذَلِك أَفَادَ مَا قَالُوهُ؛ بِخِلاَفِ مَا ذَكَرْنَا.

وَأَمَّا «الطَّوَافُ» فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الدَّوَرَانِ حَوْلَ جَمِيعِ الْبَيْتِ؛ وَلِهَذَا لاَ يُسَمَّى مَنْ دَارَ بِبَعْضِهِ طَائِفًا؛ بِخِلاَفِ مَا نَحْنُ فِيهِ؛ فَإِنَّ مَنْ مَسَحَ بَعْضَ الرَّأْسِ يُسَمَّى مَاسِحًا.

وَعَن الثَّانِي: أَنَّ الشَّهَادَةَ عَلَى النَّفْيِ غَيْرُ مَقْبولَةٍ؛ فَلَنَا أَنْ نُخطِّئَ ابْنَ جِنِّيٍّ بِالدَّلِيلِ الظَّاهِرِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ.

الشرح: اعلم -وفقك الله تعالى- أنه يتعين[1] نقل ما قاله الأدباء في هذه المسألة أولاً، ثم نذكر ما قاله المصنف، ونذكر ما هو الحق:

---

(١) في «حـ»: متعين.

قال أبو على الفارسى فى «الإيضاح»: «الباء» معناها الإلصاق[١] والاختلاط[٢]؛ كقولك «كتبت بالقلم» و«عمل النجار بالقدوم»، وتكون زائدة فى قوله تعالى: ﴿وَكَفَى بِاللهِ حَسِيبًا﴾ [الأحزاب: ٣٩].

قال الزمخشرى: «إنها للإلصاق؛ كقولك: «به داء»: أى التصق به وخامره، و«مررت به» وارد على الاتساع، والمعنى: التصق مرورى بموضوع يقرب منه».

قال: «ويدخلها معنى «الاستعانة» فى قولهم: «كتبت بالقلم» و«بتوفيق الله حججت»، ومعنى «المصاحبة» فى نحو: «خرج بعشيرته» و«دخل عليه بثياب السفر» و«اشترى الفرس بسرجه»، وتكون «مزيدة» فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وقال أبو البقاء[٣]: «الباء» أصله الإلصاق، وقد يستعمل فى غيره؛ على سبيل التَّشَبُّهِ به؛ كقولك: مررت بزيد، أى: حاذيته، [وتكون][٤] للبدل؛ كقولك: بعته بكذا[٥].

---

(١) وهى للإلصاق الحقيقى والمجازى، أى: إلصاق الفعل بالمفعول، وهو تعليق الشىء بالشىء واتصاله به؛ وقال عبد القاهر: قولهم الباء للإلصاق؛ إن حمل على ظاهره أدى إلى الاستحالة؛ لأنها تجىء بمعنى الإلصاق نفسه؛ كقولنا: ألصقت به، وحينئذ فلابد من تأويل كلامهم، والوجه فيه أن يكون غرضهم أن يقولوا للمتعلم: انظر إلى قولك: ألصقته بكذا، وتأمل الملابسة التى بين الملصق والملصق به، تعلم أن الباء أينما كانت الملابسة التى تحصل بها شبيهة بهذه الملابسة التى تراها فى قولك: ألصقته به. انتهى. ينظر البحر المحيط (٢/ ٢٦٦).

(٢) وهو أصل معانيها. ولم يذكر لها سيبويه غيره؛ قال: إنما هى للإلصاق والاختلاط، ثم قال: فما اتسع من هذا فى الكلام، فهذا أصله. قيل: وهو معنى لا يفارقها. والإلصاق ضربان: حقيقى؛ نحو: أمسكت الحبل بيدى، قال ابن جنى: أى: ألصقتها به. ومجازى؛ نحو: مررت بزيد؛ قال الزمخشرى: المعنى: التصق مرورى بموضع يقرب منه. قلت: وذكر ابن مالك أن الباء فى نحو: مررت بزيد: بمعنى «على»، بدليل ﴿وإِنَّكُم لَتَمُرُّونَ علَيهم﴾. وحكاه عن الأخفش. ينظر الجنى الدانى (٣٦ - ٣٧).

(٣) عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبرى البغدادى، أبو البقاء، محب الدين. ولد ٥٣٨ هـ، عالم بالأدب واللغة والفرائض والحساب، أصيب فى صباه بالجدرى فعمى، من كتبه: شرح ديوان المتنبى، التبيان فى إعراب القرآن، الترصيف فى التعريف وغيرها. توفى ٦١٦ هـ. ينظر: نكت الهميان ١٧٨، الوفيات ١: ٢٦٦، بغية الوعاة ٢٨١، ابن الوردى ٢: ١٣٨، آداب اللغة ٣: ٤٢، الأعلام ٤/ ٨٠.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) قال الزركشى فى البحر نقلا عن أبى البقاء: التبعيض لا يستفاد من الباء بل من طريق الاتفاق،=

وقيل: «إنها قد تأتي بمعنى «على»؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾(١) [آل العمران: ٧٥] أى: على قنطار، وتكون بمعنى «من أجل»؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ﴾ [مريم: ٤] أى: من أجل دعائك، وقيل: فى دعائك.

وظهر من جملة ما نقلناه: أنها حقيقة فى الإلصاق بالاتفاق(٢)، وأما فى غيره من المعانى: فكلام بعضهم يشعر بكونه مجازًا فيه، وكلام غيره لا يشعر به.

ونقول: إن كان بين صور الاستعمال قدر مشترك، وجب حمل اللفظ حقيقة فيه؛ دفعًا للاشتراك والمجاز، وإن لم يكن، تعين كونه حقيقة فى أحدهما، مجازًا فى الآخر، وهذه قاعدة مقررة تستعملها فى جميع الحروف؛ إذا استُعملت فى موارد مختلفة، بل فى غير الحروف.

قال المصنف – رحمه الله –: الْبَاءُ الدَّاخِلَةُ عَلَى فِعْلٍ مُتَعَدٍّ بنفسِهِ تَقْتَضِي التَّبْعِيضَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَامْسَحُوا برءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وَاحْتَرَزَ بقَوْلِهِ: «إذَا دَخَلَتْ عَلَى فِعْلٍ مُتعدٍّ [٢٠٨/ ب] بنفْسِهِ عَنْ لَفْظَةِ «مَرَّ» وَأَمْثَالِهَا فَإِنَّ «الْبَاءَ» فِيهَا وَفِي أَمْثَالِهَا لِلتَّعْدِيَةِ؛ لأَنَّهُ فِعْلٌ لاَزِمٌ، فَلاَ يَتَعَدَّى إِلَى المَفْعُولِ(٣) بنَفْسِهِ؛ فَلاَ تَقُولُ: مَرَرْتُ زَيْدًا، فَإِذَا

=وهو يحصل الغرض من الفعل بتبعيض الآلة، بل ظاهر الحقيقة يغطى الجميع؛ ألا تراك إذا قلت: مسحت رأس اليتيم، فحقيقته إن تم المسح بجميعه وإذا أمر ببعضه، صح أن يقال: ببعض رأسه، فلو كانت للتبعيض لا يستوى ذكر الكل والبعض وهو خلاف الحقيقة؟ ينظر البحر المحيط (٢/ ٢٦٨).

(١) قوله تعالى : ﴿وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ﴾ أى: على قنطار. كما قال: ﴿هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ﴾. ومنها: ﴿وإذا مَرُّوا بِهِمْ﴾ أى: عليهم؛ كما قال: ﴿وإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم﴾.
ومنه قول الشاعر:

أَرَبٌّ يَبُولُ الثُّعْلُبانُ بِرَأْسِهِ ... لَقَدْ هَانَ مَنْ بالَتْ عَلَيهِ الثَّعالِبُ

ينظر الجنى الدانى (٤٢- ٤٣).

(٢) رد كثير من المحققين سائر معانى الباء إلى معنى الإلصاق؛ كما ذكر سيبويه، وجعلوه معنى لا يفارقها، وقد ينجر معه معان أخر. واستبعد بعضهم ذلك، وقال: الصحيح التنويع، وما تقدم من نيابة الباء عن غيرها من حروف الجر هو جارٍ على مذهب الكوفيين، ومن وافقهم، فى أن حروف الجر قد ينوب بعضها عن بعض، ومذهب البصريين إبقاء الحرف على موضوعه الأول، إما بتأويل يقبله اللفظ، أو تضمين الفعل معنى فعل آخر، يتعدى بذلك الحرف. وما لا يمكن فيه ذلك فهو من وضع أحد الحرفين موضع الآخر على سبيل الشذوذ. ينظر الجنى الدانى (ص/ ٤٦).

(٣) فى «ب»: مفعول.

أَرَدْتَ التَّعْدِيَةَ، أَثْبَتَّ الْبَاءَ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: «خِلافًا لِلْحَنَفِيَّةِ»: نَصَبَ الْخِلافَ مَعَ الْحَنَفِيَّةِ؛ فَإِنَّا نَقُولُ: الْوَاجِبُ مَسْحُهُ مِنَ الرَّأْسِ أَقَلُّ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الاِسْمُ، وَأَمَّا الْحَنَفِيَّةُ: فَإِنَّهُمْ قَالُوا بِإِيجَابِ مَسْحِ رُبُعِ الرَّأْسِ، وَأَمَّا مَالِكٌ: فَهُوَ مُوجِبٌ مَسْحَ جَمِيعِ الرَّأْسِ. وَنَصْبُ الْخِلافِ مَعَ أَئِمَّةِ الْفِقْهِ فِي مَدْلُولِ «الْبَاءِ» لَيْسَ بِحَسَنٍ؛ فَإِنَّهُمْ أَفْتَوْا بِتِلْكَ الأَحْكَامِ، لاَ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْمَدْرَكِ، وَهُوَ أَن «الْبَاءَ» تَقْتَضِي التبعيض أَمْ لاَ؟ [1] فَإِذَا نُصِبَ الْخِلافُ مَعَهُمْ، فَمَعَ[2] مَالِكٍ أَظْهَرُ؛ فَإِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَائِلٌ بِإِيجَابِ مَسْحِ الْبَعْضِ، وَهُوَ الرُّبُعُ. وَأَمَّا تَقْرِيرُ مَا اختاره المصنّف منفردًا به دون المحقّقين، فهو شيء قاله بعض ضعفاء النّظر من الشّافعيَّة.

قال المصنف: إنا نعلم بالضرورة الفرق بين مدلول قول القائل: «مسحت يدى

---

(١) تأتى الباء بمعنى التبعيض وعبر بعضهم عن هذا بموافقة «من» يعنى التبعيضية. وفى هذا المعنى خلاف، وممن ذكره الأصمعى، والفارسى فى «التذكرة»، ونقل عن الكوفيين، وقال به القتبى وابن مالك، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَشْرَبُ بها عبادُ الله﴾ أى: منها. وقول الشاعر: [الطويل]

شَرِبْنَ بماء البَحر، ثُمَّ تَرَفَّعَتْ ... متى لُجَجٍ، خُضْرٍ، لَهُنَّ نَئِيجُ

وبقوله الآخر: [الكامل]:

فَلَثَمْتُ فاها، آخِذًا بقُرونِها ... شُرْبَ النَّزِيفِ، بِبَرْدِ ماءِ الحَشْرَجِ

وجعل قوم من ذلك الباء فى قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ وجعلها قوم زائدة. وجعلها قوم لِلإلصاق على الأصل. وقال بعضهم: إنها باء الاستعانة؛ فإنّ «مسح» يتعدى إلى مفعول بنفسه، وهو المزال عنه، وإلى آخر بحرف الجر، وهو المزيل. فيكون تقدير الآية: فامسحوا أيديكم برُءُوسِكُم. ولم ترد باء التبعيض عند مثبتيها إلا مع الفعل المتعدى. وقد أنكر قوم، منهم ابن جنى، ورود باء التبعيض، وتأولوا ما استدل به مثبتو ذلك، على التضمين. قال ابن مالك: والأجود تضمين «شَرِبْنَ» معنى: روين. وجعل الزمخشرى الباء فى الآية كالباء فى: شربت الماء بالعسل. والمعنى: يشرب بها عباد الله الخمر. واعترض بعضهم كلام ابن جنى، وقال: شهادة على النفى، وهى غير مقبولة، وأجيب بأن الشهادة على النفى ثلاثة أقسام: معلومة، نحو: إن العرب لم تنصب الفاعل. وظَنّية عن استقراء صحيح؛ نحو: ليس فى كلام العرب اسم متمكن، آخره واو لازمة، قبلها ضمة. وشائعة غير منحصرة؛ نحو: لم يطلق زيد امرأته، من غير دليل، فهذا هو المردود. وكلام ابن جنى من الثانى؛ لأنه شديد الاطلاع على لسان العرب. ينظر الجنى الدانى (٤٣-٤٥).

(٢) فى «حـ»: مع.

بالمنديل وبالحائط»، وبين قوله: «مسحت المنديل أو الحائط»[(١)]، وذلك الفرق: هو أنَّ الصيغة الأولى تفيد كون المنديل ممسوحًا بعضه؛ وكذا الحائط، [والصيغة الثانية أفادت كون المنديل ممسوحًا كله؛ وكذا الحائط][(٢)]، واختلافهما فى مدلوليهما، لابد وأن يكون لكون إحدى الصيغتين انفردت بلفظة لم تذكر فى إحدى الصيغتين، وذكرت فى الأخرى، وليست[(٣)] تلك اللفظة إلا «الباء»؛ ويلزم من ذلك كون «الباء» تفيد التبعيض. هذا غاية ما تقرر به كلام المصنف.

واعلم: أن ما ذكره ضعيف؛ لأنا نقول: لا نسلم أن لفظة «المسح» تتعدى بنفسها؛ وسند المنع: أنها تتعدى إلى مفعولين؛ أحدهما: بنفسه، والآخر : بالباء؛ تقول: «مسحت الحائط بيدى»؛ فالمفعول الثانى لا يتعدى إليه إلا بالباء. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الباء للتبعيض.

قوله: «ندرك التفرقة بين مدلول قولنا: مسحت [اليد][(٤)] بالمنديل، وبين قولنا: مسحت المنديل»:

قلنا: نعم. وقوله: « وذلك هو تبعيض الأول، وشمول الثانى»:

قلنا: ممنوع؛ وسند المنع: أن قوله: «مسحت اليد بالمنديل» يفيد أن المنديل آلة للمسح فى هذه الصورة؛ كقولك: «كتبت الكتاب بالقلم» و«نجرت الخشبة بالقدوم»، وأما إذا قال: «مسحت المنديل باليد»، فإن الأمر بالعكس، فاليد آلة للمسح، والمنديل ممسوح. والحاصل: أن كل اليد ممسوحة فى قولك: «مسحت يدى بالمنديل»، وليست اليد بآلة، والمنديل آلة للمسح، وإذا قال: «مسحت المنديل باليد»، فالمنديل ممسوح كله، وليس هو آلة، واليد آلة للمسح؛ فلم ينحصر الفرق فيما ذكرتم.

فإن قلت: «قد سلمت الشمول إذا قال: مسحت المنديل باليد، وعدم الشمول فى قوله: مسحت بالمنديل؛ لكون المنديل آلة، فالباء مادة كونه آلة، ويلزم من كونه [آلة] عدم [٢٠٩ /أ] الشمول؛ فإذن: النقيض من لوازم ما سلمته»:

قلنا: لا يلزم من كونه آلة للمسح أن يكون [كله] ممسوحًا؛ فضلاً عن كون بعضه ممسوحًا. واعلم: أن المنع الأول مندفع؛ وذلك لأنا ندعى أن لفظ «المسح» يتعدى إلى

---

(١) فى «جـ»: والحائط.

(٢) سقط فى «ب، جـ».

(٣) فى «جـ»: فليست.

(٤) سقط فى «ب،ز».

مفعول واحد بنفسه، وأما أنه يتعدى إلى مفعول لا بنفسه[١]، بل يتعدى بالباء -: فهذا لا يتأتّى فى[٢] مُدّعانا. بقى أن يقال: «[إن][٣] «برءوسكم» فى الآية احتمل أن يكون مفعولاً أولا، ولا تكون «الباء» للتعدية، واحتمل أن يكون مفعولاً ثانيًا، وتكون الباء للتّعدية»:

قلنا: كونه مفعولاً أولاً أولى[٤]؛ لأن الثانى هو الآلة، والآلة ليست مقصودة بنفسها، بل هى وسيلة إلى غيرها بخلاف الأول؛ فالاهتمام به أشد.

احتج المخالف بوجوه: الأول: أن «الباء» حقيقة فى الإلصاق؛ فإنه يقال: «كتبت بالقلم، ومررت بزيد»، والمعقول من الإلصاق بقيد استعمل فى الإلصاق، والأصل فى الاستعمال الحقيقة؛ فيكون حقيقة فى الإلصاق؛ فلا يكون حقيقة فى التبعيض؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل.

الثانى: أن ابن جنى ذكر أن الذى يقال من أن «الباء» للتبعيض شىء لا يعرفه أهل اللغة؛ والمرجع فى أمثال هذه المباحث إلى أهل اللغة.

أجاب المصنف عن الأول: بأنا لا ندعى أن «الباء» تفيد التّبعيض[٥]، بل بشرط دخولها على فعل يتعدّى بنفسه، وما ذكرتم من الأفعال التى [لا تقتضى][٦] «الباء» فيها التبعيض، أفعال لازمة لا تتعدّى بأنفسها؛ فإنه لا يصحُّ أن يقال: «مررت زيدًا، وكتبت القلم»؛ فلذلك أفاد الإلصاق دون التبعيض.

وأجاب عن الثّانى: بأن الطّواف بالبيت هو عبارة عن الدَّوران حول جميع البيت، فالشمول نشأ من لفظة «الطواف» دون «الباء»، وأما لفظة «المسح» فلا تقتضى الشُّمول؛ بدليل أن من مسح بعض الرأس، فإنه يسمى ماسحًا.

وأجاب عن الثانى: بأن ما قاله ابن جنّى شهادة على النّفى، والشّهادة على النفى غير مقبولة؛ قلنا أن نُخطِّئ ابن جنى بالدَّليل الظاهر الذى ذكرناه.

واعلم: أن الجواب عن الأوّل ضعيف؛ وذلك لأنه إذا ثبت أنه لا يقتضى التبعيض فى

---

(١) فى «جـ»: ولا بنفسه.

(٢) فى «جـ»: لا ينافى.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) فى «ب»: أوفى.

(٥) أى: مطلقًا.

(٦) فى «ب، ز»: تقتضى.

الفعل اللازم، بل لا يقتضى إلا الإلصاق -: وجب أن يكون كذلك مطلقا؛ دفعا للاشتراك.

فإن قيل: «هو مُسْتعمل فى غيره - على ما نقلتم فى أول المسألة عن الأدباء - فلو كان «الباء» حقيقة فى الإلصاق، وهو مستعمل فى غيره، والأصل فى الاستعمال الحقيقة؛ يلزم الاشتراك؛ وهو خلاف الأصل؛ فلا يكون حقيقة فى الإلصاق»:

قلنا: لا نسلم أنه مستعمل فى غيره بطريق الحقيقة؛ بل هو بطريق المجاز.

والحاصل: قد وقع [التعارض] بين الاشتراك والمجاز، وقد بينًا أنه إذا وقع ذلك، فالمجاز أولى.

وأما قوله: «إنه إنما أراد الإلصاق؛ لكون ذلك لا يتعدى بنفسه»:

قلنا: هذا لا يدفع ما ذكرناه [٢٠٩/ ب] من التمسك بـ«الباء» فى الاشتراك، بل لا يتجه عليه، نعم: يتجه ذلك على المتعدى وعلى اللازم، وجعل الموجب للإلصاق القدر المشترك بين [......]؛ ونحن لم نفعل ذلك، ولم نتمسك بالقياس أصلا، وكونه لا يدعى ذلك إلا فى الفعل المتعدى بنفسه لا يجديه نفعًا؛ لأن الدليل الذى ذكرناه يقتضى كونها للإلصاق مطلقًا؛ فلا فائدة فى جعل الدعوى خاصة مع عموم الدليل.

والجواب المذكور عما قاله ابن جنى ضعيف؛ وذلك لأنّ الذى ذكره ليس من باب الشَّهادة على النفى التى لا تُقْبل، بل هذا الكلام مقبول من الرجل العالم بفنّ من الفنون إذا علم منه التَّحْقيق والاستحضار؛ كالعالم بفن الحديث النَّبوى، المُطّلع على رُوَاة الحديث جرحًا وتعديلاً، الحافظ الضّابط؛ فإنه يقول: هذا الحديث [لم][1] تتضمنه الكتب الصِّحاح؛ وكذلك الحافظ للُّغة والنَّحو، [العدل، كثيرًا ما يقول: هذه اللَّفظةُ لم تتضمنها الكتب المعتبرة فى علم النحو واللغة][2]؛ وكذلك الفقيه قد يستحضر [«الوسيط»][3] و«الوجيز»، فيقول هذه المسألة لم يتضمنها أحد الكتابين. وأمثال هذه الأقاويل ليست شهادة على النفى، وهى مقبولة، ومن راجع كتب الحديث، وجدها مشحونةً بما ذكرنا؛ هذا شارح الوجيز الإمام الرَّافعى، يذكر جملة من الوجوه فى مذهب الشافعى - رضى الله عنه - ويقول: «انفرد بنقلها الغزالى أو غيره من الأئمة».

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

ثم هذا الذى عول عليه - ههنا - مناقض لما ذكره فى مسألة «فى»، وأنَّ من الفقهاء من قال: إنها للسَّببيَّة، ثم قال: هذا ضعيف؛ لأن أحدًا من أهل اللُّغة ما ذكر ذلك؛ مع أن المرجع فى هذه المباحث إليهم.

قال إمام الحرمين: «ذهب بعض فقهائنا[1]: إلى أن «الباء» إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه، اقتضى [تبعيضا]؛ وزعموا أنه فى قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾ [المائدة: ٦] يتضمن ذلك؛ وهذا خلف[2] من كلام لا حاصل له، وقد اشتد نكير ابن جنى فى «سر الصناعة» على من قال [ذلك؛ فلا] فرق بين أن نقول: مسحت رأسى، ومسحت برأسى، والتبعيض يتلقى من غير «الباء».

قال صاحب المعتمد[3]: «قال قاضى القضاة: الباء فى قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾ [المائدة: ٦]: إن اللغة تقتضى تعميم الرأس؛ لأن المسح تعلق[4] بما يسمى رأسًا، وجملة الرأس تسمى رأسًا دون أبعاضه؛ والعرف يقتضى إلحاق المسح بالرأس: إما جميعه، وإما بعضه؛ لأن المعقول من قولنا: «مسحت يدى بالمنديل» - فى العرف - ما ذكرناه، وعند الشيخ أبى عبد الله: أن قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾ [المائدة: ٦] مجمل [يحتاج إلى بيان][5]؛ لأنه قد ترد هذه اللفظة، ويراد بها الكل مرة، وترد أخرى، والمراد بها البعض.

واعلم: أن المصنف ذكر دليلاً آخر على أن «الباء» تقتضى التَّبعيض؛ قال: «الباء» الداخلة على الفعل المتعدى بنفسه لابد لها من فائدة؛ صونًا للكلام عن العبث، ولا [٢١٠/أ] فائدة سوى التبعيض؛ لأن فائدة الإلصاق منتفية ههنا؛ وغيره منتف بالأصل؛ فتعين التبعيض فائدة لها.

وما ذكره ممنوع؛ لأن «الباء» تدخل على الممسوح به؛ كقوله: «مسحت يدى بالمنديل»؛ فحذفت الباء للعلم، ونقلت الباء إلى الممسوح؛ تنبيها على المحذوف؛ فصار تقدير الكلام: وامسحوا رءوسكم بالماء؛ فصار فى الكلام ضرب من القلب. نقله بعضهم عن «أحكام القرآن» لابن العربى[6].

---

(١) فى «ب، جـ»: الفقهاء.

(٢) ينظر البرهان (١/ ١٨٠) (٩٠).

(٣) ينظر المعتمد (١/ ٣٣).

(٤) فى «ب، جـ»: معلق.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى الإشبيلى المالكى، أبو بكر بن العربى. قاض، ولد ٤٦٨ هـ=

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: لَفْظَةُ «إِنَّمَا» لِلْحَصْرِ؛ خِلافًا لِبَعْضِهِم.

لَنَا ثَلاثَةُ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ الشَّيْخَ أَبَا عَلِيٍّ الْفَارِسيَّ حَكَى ذَلِكَ فِي كِتَابِ «الشِّيرَازِيَّاتِ» عَنِ النُّحَاةِ وَصَوَّبَهُمْ فِيهِ؛ وَقَوْلُهُم حُجَّةٌ. وَثَانِيهَا: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِ الأَعْشَى [مِنَ السَّرِيعِ]:

وَلَسْتَ بِالأَكْثَرِ مِنْهُمْ حَصًى ... وَإِنَّمَا الْعِزَّةُ لِلْكَاثِرِ

وَبِقَوْلِ الفَرَزْدَقِ [مِنَ الطَّوِيلِ]:

أَنَا الذَّائِدُ الحَامِي الذِّمَارَ وَإِنَّمَا ... يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

[وَلَوْ لَمْ تُحْمَلْ «إِنَّمَا» هَهُنَا] عَلَى الْحَصْرِ - لَمَا حَصَلَ مَقْصُودُ الشَّاعِرِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ كَلِمة «إِنَّ»: تَقْتَضِي الإِثْبَاتَ، وَ«مَا»: تَقْتَضِي النَّفْيَ؛ فَعِنْدَ تَرْكِيبِهِمَا يَجِبُ أَنْ يَبْقَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنهُمَا عَلَى الأَصْلِ؛ لأَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ التَّغْيِيرِ: فَإِمَا أَنْ نَقُولَ: كَلِمَةُ «إِنَّ»: تَقْتَضِي ثُبُوتَ عَيْنِ المَذْكُورِ، وَكَلِمَةُ «مَا»: تَقْتَضِي نَفْيَ المَذْكُورِ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالإِجْمَاعِ. وَإِمَّا أَنْ نَقُولَ: كَلِمَةُ «إِنَّ»: تَقْتَضِي ثُبُوتَ المَذْكُورِ، وَكَلِمَةُ «مَا»: تَقْتَضِي نَفْيَ غَيْرِ المَذْكُورِ، وَهَذَا هُوَ الْحَصْرُ؛ وَهُوَ المُرَادُ.

وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ: بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾ [الأَنْفَالُ: ٢]، وَأَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ مَنْ لَيْس كَذَلِكَ - فَهُوَ مُؤْمِنٌ أَيْضًا. وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى المُبَالَغَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن كلمة «إنَّما» للحصر؛ خلافًا لبعضهم(١)؛

=من حفاظ الحديث؛ بلغ رتبة الاجتهاد فى علوم الدين، صنف كتابًا فى الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ، وولى قضاء إشبيلية. من مؤلفاته: أحكام القرآن والمحصول، الناسخ والمنسوخ وغيرها كثير. توفى ٥٤٣ هـ. ينظر: طبقات الحفاظ للسيوطى ص ٤٦٨، وفيات ١/ ٤٨٩، نفح الطيب ١: ٣٤٠، قضاة الأندلس ١٠٥، جذوة الاقتباس ١٦٠، الأعلام ٦/ ٢٣٠.

(١) اختلف العلماء فى إفادة «إنما» للحصر على مذهبين: المذهب الأول: أنها تفيد الحصر أى قصر الأول على الثانى من مدخوليها، بحيث لا يتجاوزه إلى غيره بمعنى: أن تقييد الحكم بها يدل على إثباته للمذكور فى الكلام آخرًا ونفيه عن غيره؛ مثل: «إنما الشفعة فيما لم يقسم»؛ فإنه يدل على إثبات الشفعة فى غير المقسوم ونفيها عما قسم، وهذا مذهب أكثر العلماء. المذهب الثانى: أنها=

.. ..

=لا تفيد الحصر، بمعنى: أن تقييد الحكم بها لا يدل إلا على تأكيد إثبات الشفعة فيما لم يقسم ولا دلالة له على نفيها عن غيره، بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بنفى، ولا بإثبات، وإليه ذهب أصحاب أبى حنيفة، وجماعة ممن أنكر دليل الخطاب، واختاره سيف الدين الآمدى، وأبو حيان، ونسبه إلى النحويين البصريين، غير أن الكمال بن الهمام تعقب نسبة هذا المذهب إلى الحنفية: بأن الحنفية كثر منهم نسبتهم الحصر إلى «إنما» كما فى «كشف الأسرار» و«الكافى» و«جامع الأسرار» وغيرها. هذا هو حاصل الخلاف فى مفهوم الحصر «بإنما». واستدل القائلون بإفادة «إنما» للحصر

بالدليلين الآتيين: - الدليل الأول: أن العرب الفصحاء قد استعملوها فى مواطن الحصر. قال الأعشى: [السريع]:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر

وقال الفرزدق: [الطويل]:

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

وجه الاستدلال من الأول أن مقصود الأعشى تفضيل عامر على علقمة، ولا يحصل هذا المقصود إلا بحصر العزة فى الكاثر. ووجه الاستدلال من الثانى أن مقصود الفرزدق التفاخر وعد المآثر بالمدافعة عنهم، وهذا المقصود لا يتم إلا بحصر المدافعة فيه؛ فدل ذلك على أنها للحصر، وإلا لما صح استعمالها فى هذه المواطن. الدليل الثانى: أنها تتضمن معنى «ما...، إلا» المفيدتين للحصر فتكون مفيدة للحصر مثلهما، وإنما قلنا إنها تتضمن معنى «ما...، إلا» المفيدتين للحصر لوجوه ثلاثة: الأول: قول المفسرين الموثوق بتفسيرهم؛ لكونهم من أئمة اللغة والبيان فى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾-: معناه ما حرم عليكم إلا الميتة. فإن قلت: فى هذا الاستدلال نظر من وجهين: - أحدهما: أنه لا معنى للاستدلال على معنى لفظ لغوى؛ لأن ذلك إنما يثبت بالنقل عن أهل اللغة لا بالاستدلال. والثانى: أن المفسرين إنما يستمدون تفسيرهم من فنون العربية، فكيف يستدل بتفسيرهم على الفنون العربية؛ لأن فى ذلك توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وهو دور. قلنا: إن هذا من باب الاستدلال بالنقل عن أهل اللغة؛ لأن المفسرين حيث قيدوا بكونهم من أئمة اللغة والبيان الموثوق بهم؛ فلم يقولوا إلا ما تقرر عندهم لغة وبيانًا فاندفع النظر بوجهيه. الوجه الثانى: قول النحاة إن «إنما» لإثبات ما يذكر بعده ونفى ما سواه أى: سوى ما يذكر بعده مما يقابله، وهم إنما يقولون ما تقرر عندهم من جهة اللغة فالمراد بهم الذين أخذوا النحو من كلام العرب مشافهة، لا الذين تلقوا القواعد من الكتب المدونة، فالنقل عنهم نقل عن اللغة؛ فدلالة «إنما» على إثبات ما يذكر بعده ونفى ما سواه؛ كما قال النحاة - دليل على تضمنها معنى «ما» التى هى للنفى ومعنى «إلا» التى هى للإثبات. الوجه الثالث: صحة انفصال الضمير معها فى حال إمكان وصله، والقاعدة أن الضمير إذا أمكن وصله وجب، ولا يعدل عن وصله إلا لموجب. وموجبات الفصل: إما تقديمه على عامله، وإما وجود فاصل بينه وبين عامله من الفواصل التى علم أنها توجب فصل الضمير عن عامله، والتقديم هنا لم يحصل، والفواصل المعلومة فى النحو لا يصلح منها للتقدير فى موضع «إنما» إلا «ما» و«إلا» فتعين أن=

.. ..

=صحة انفصال الضمير معها إنما هو لتضمنها معنى «ما» و«إلا»، وتعين كونها للحصر كـ«ما» و«إلا». قال الفرزدق:

أنـا الـذائد الحامى الذمار وإنما　　يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

فصل ضمير الفاعل مع «إنما» كما فصل مع «ما» و«إلا» فى قول عمرو بن معد يكرب:

قد علمت سلمى وجاراتها　　ما قطر الفارس إلا أنا

فثبت بهذه الوجوه أن «إنما» تتضمن معنى «ما» و«إلا» المفيدتين للحصر، وأنها تفيد الحصر مثلهما وهو المطلوب. هذا حاصل القول فى استدلال القائلين بالحصر، وقد رأيت أنه استدلال تام فى إثبات مطلوبهم وهو أن إنما تفيد الحصر أى: تدل على إثبات الحكم للمذكور فى الكلام آخرًا ونفيه عن غيره. غير أنهم اختلفوا فى دلالتهما على النفى، فقيل تدل عليه بالمفهوم؛ وإليه ذهب الأكثر، وقيل: تدل عليه بالمنطوق الإشارى؛ وإليه ذهب القاضى أبو بكر الباقلانى وحجة الإسلام الغزالى، وقيل: تدل عليه بالمنطوق الصريح، وإليه ذهب بعض الحنفية. أما القائلون بالمفهوم: فوجهتهم أن «إنما» لقصر الأول على الثانى بحيث لا يتجاوزه إلى غيره فتكون لإثبات الحكم للمذكور فى الكلام آخرًا ونفيه عن غيره فيكون النفى حالاً لغير المذكور فى الكلام، فيكون مفهومًا لصدق حدِّه عليه. وأما القائلون بالمنطوق الإشارى فقالوا: أما كونه منطوقًا فلأن قولك: إنما زيد قائم، وإنما القائم زيد، معناه فى الأول: لا قاعد، وفى الثانى: لا عمرو، فمحل النطق فى الأول زيد وفى الثانى القائم، والنفى فى كل حال من أحواله فيكون النفى منطوقًا؛ لأنه معنى دل عليه اللفظ فى محل النطق، ثم هذا النفى غير موضوع له اللفظ، بل لازم للموضوع له، فيكون غير صريح، ثم هو غير مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة؛ فيكون إشارة. هذا ما قالوه فى توجيه القول بالمنطوق الإشارى. وأنت خبير بأن هذا التوجيه يقتضى أن «إنما» لقصر الثانى على الأول ونفى غيره عنه؛ كما فى قصر القيام على زيد ونفى القعود عنه فى قولنا: إنما زيد قائم، بناء على ما قالوه وهو خلاف ما تقرر فى قاعدة الحصر بـ«إنما» وهى أنها لقصر الأول على الثانى ونفيه عن غيره على ما تقرر فى علم المعانى، وبهذا يعلم ضعف القول بالمنطوق الإشارى. وأما القائلون بالمنطوق الصريح فقالوا: إن كلا من الإثبات والنفى يتبادر إلى الفهم من لفظ «إنما» فتكون موضوعة للمجموع؛ لأن التبادر تابع للوضع. هذا حاصل ما قالوه: وفيه أنه لا يلزم من التبادر الوضع، على أنه لو كان النفى منطوقًا صريحًا -كما قالوا- لما ساغ قولنا: إنما زيد قائم لا قاعد، وهو ظاهر البطلان، وبهذا يعلم ضعف القول بالمنطوق الصريح أيضا. هذا تمام القول فى توجيهات الأقوال المتقدمة، ومنه يعلم أن الراجح هو القول بأن النفى مدلول عليه بطريق المفهوم لا المنطوق، وننتقل بعد ذلك إلى استدلال القائلين بأن «إنما» لا تفيد الحصر فنقول: واستدل القائلون بعدم إفادة «إنما» للحصر بالدليلين الآتيين: الدليل الأول: أنه لا فرق بين: إن زيدًا قائم، وبين: إنما زيد قائم؛ لأن الثانى بمعنى الأول، غاية ما فى الأمر أنه زيد عليه كلمة «ما» والزيادة لا تغير أصل المعنى بل هى مؤكدة لمعنى «أن»، والأول لا يفيد الحصر اتفاقًا؛ فكذا الثانى، وإلا لم يكن بمعناه وهو خلاف=

والدَّليل عليه وجوهٌ: الأول: ما قاله أبو على الفارسيُّ، وهو أن النُّحاة قالوا: كلمة «إنمـا»

=المفروض. فتم الدليل، وأثبت المطلوب. ونوقش هذا الدليل بأنا لا نسلم أن قولنا: إنما زيد قائم، بمعنى: إن زيدًا قائم، وأن «ما» زائدة للتأكيد؛ إذ الأصل التأسيس. وأجاب المستدل عن هذه المناقشة بأن عدم تغير المعنى بزيادة «ما» أصل أيضا كالتأسيس، ومراعاة هذا الأصل أولى من مراعاة الأصل الأول؛ قياسًا على نظائره، نحو: إذا ما، وحيثما، وأنتما؛ فإن هذه الكلمات لا يتغير معناها بزيادة كلمة «ما». ودفع هذا الجواب من قبل المخالف بأنا لا نسلم أن عدم تغير المعنى بزيادة «ما» أصل كالتأسيس، بل الأصل تغيره؛ لأن الأصل أن يكون معنىْ المركب غير معنى كل من جزأيه. فظهر بهذا أن المناقشة لا تزال قائمة، وأن الدليل غير تام فى إثبات المطلوب. الدليل الثانى: أنه لو كانت «إنما» للحصر للزم من قوله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمالُ بالنِّيَّاتِ» - عدم صحة عمل ما بغير نية، والتالى باطل؛ فيبطل المقدم؛ فيثبت نقيضه، وهو المطلوب. أما الملازمة فعملاً بالدليل؛ فإن الحديث - على التقدير المذكور - يدل على إثبات الصحة للعمل المنوى ونفيها عما لم يكن منويًّا. وأما بطلان التالى: فلتحقق صحة كثير من الأعمال بدون نية، كغسل الثياب، والأكل، والشرب، وسائر الأعمال التى ليست بقربة - فتم الدليل، وأثبت المطلوب. ونوقش هذا الدليل: بأنا لا نسلم أنه لو كانت « إنما» للحصر للزم من حديث «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» عدم صحة أى عمل بغير نية؛ لجواز ثبوت الصحة فى بعض الأعمال بدليل آخر راجح على دلالة «إنما» على الحصر؛ لأن المدعى دلالتها على الحصر ظاهرًا بحيث تقبل التخصيص. نعم، كان يتم كلام المستدل أن لو كان دلالتها على الحصر قطعًا بحيث لا تقبل التخصيص، وليس كذلك. فالخلاصة: أن الدليل المذكور لا يصلح لإثبات مطلوب المستدل. هذا حاصل استدلال القائلين بعدم إفادة «إنما» للحصر وقد تبين أنه استدلال غير تام فى إثبات مطلوبهم. وبالنظر فيما قررنا به استدلال كل فريق على مذهبه، وما ورد على استدلال النافين - يتبين للناظر أن القول الذى تم دليله وسلم عن المعارضة هو القول بإفادة «إنما» للحصر، وهو الذى نختاره ونقول به. قال صاحب الإشارات: الأظهر أن «إنما» لقصر الحكم فى المذكور، وذلك يستلزم نفيه عما عداه للتبادر وإجماع النحاة؛ كما هو ظاهر كلام كثير من العلماء منهم: السكاكى، والكاتبى، والكاظمى، وكما هو صريح كلام أبى على الفارسى وتصويبه مع كونه من أعاظم علماء اللغة، وللنقل عن أئمة اللغة والتفسير؛ كما قال التفتازانى وغيره، وعن أهل اللغة؛ كما قال الأزهرى وهو ظاهر كلام الجوهرى والفيروزآبادى، ولاستدلال العلماء قديمًا وحديثًا على الحصر بمثل قوله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمالُ بالنِّيَّاتِ» من غير نكير. وبالجملة، فلو لم يكن إلا الشهرة بين الأصوليين وعدهم خلافه شاذا، بل مثل قول الجوهرى خاصة لكفى للاكتفاء به فى مثله. ينظر نص كلام شيخنا الحفراوى فى المفهوم والمنطوق. شرح الجلال على جمع الجوامع مع حاشية البنانى وتقرير الشربينى (١/ ١٦، ١٧)، والآمدى (٢/ ١٥٨)، التيسير (١/ ١٣٢)، التقرير والتحبير (١/١٤٣)، العطار على جمع (١/ ٣٠١)، حاشية السعد على الشرح العضدى (٣/ ١٨٣)، الشرح العضدى على مختصر ابن الحاجب (٣/ ١٨٣)، كاشف معانى البديع ص٣.

للحصر، ويستصوبون ما قالوه؛ دلَّ ذلك على أنها للحصر.

الوجه الثَّاني: التمسُّك بقول الأعشى[(١)]، [وهو قوله] [من السريع][(٢)]:

وَلَسْتَ بِالأَكْثَرِ مِنْهُمْ حَصًى ... وَإِنَّمَا الْعِزَّةُ لِلْكَاثِرِ[(٣)]

---

(١) ميمون بن قيس بن جندل من بنى قيس بن ثعلبة الوائلى أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، ويقال له أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير من شعراء الطبقة الأولى فى الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات. كان كثير الوفود على الملوك من العرب والفرس، غزير الشعر، يسلك فيه كل مسلك. وكان يغنى بشعره، فسمى «صَنَّاجة العرب» قال البغدادى: كان يفد على الملوك ولاسيما ملوك فارس، ولذلك كثرت الألفاظ الفارسية فى شعره. عاش عمرًا طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم. ومطلع معلقته «ما بكاء الكبير بالأطلال- وسؤالى وما ترد سؤالى». وسمى بالأعشى لضعف بصره. مات سنة ٧ هـ. ينظر الأعلام ٧/ ٣٤١، معاهد التنصيص ١: ١٩٦، الآمدى ١٢.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) وهذا البيت من قصيدة للأعشى ميمون قبحه الله تعالى: هجا بها علقمة بن علاثة الصَّحابى - رضى الله عنه -، ومدح ابن عمه عامرًا المذكور - لعنه الله تعالى - وغلَّبه عليه فى الفخر. وسبب هذه القصيدة أن علقمة بن علاثة الصحابى نافر ابن عمه عامر بن الطفيل عدو الله - والمنافرة: المحاكمة فى الحسب والشرف - فهاب حُكَّام العرَب أن يحكمُوا بينهما بشىء، ثم إن الأعشى مدح الأسود العنسى فأعطاه خمسمائة مثقال ذهبًا، وخمسمائة حللاً وعنبرًا، فخرج فلمّا مرَّ ببلاد بنى عامر - وهم قوم علقمة وعامر - خافهم على ما معه، فأتى علقمة بنَ عُلاثة فقال له: أجرْنى! قال: قد أجرتك من الجنِّ والإنس، قال الأعشى: ومن الموت، قال: لا. فأتى عامرَ بنَ الطفيل فقال له: أجرنى! قال: قد أجرتك من الجن والإنس؛ قال الأعشى: ومن الموت؟ قال عامر: ومن الموت أيضًا! قال: وكيف تجيرنى من الموت؟ قال: إنْ مُتَّ فى جوارى بعثت إلى أهلك الدية! قال: الآن علمت أنك قد أجرتنى! فحرَّضه عامر على تنفيره على علقمة، فغلبه عليه بقصائد، فلمّا سمع علقمة نذر ليقتلنَّه إن ظفر به، فقال الأعشى هذه القصيدة. ومطلعها:

شَاقَكَ مِنْ قَتْلَةَ أطلالُها ... بالشَّطِّ فالجزع إلى حاجرِ

لو أسندَتْ ميتًا إلى نحرها ... عاشَ ولم يُنقَل إلى قابرِ

حتى يقولَ الناسُ مِمَّا رأوا ... يا عجبًا للميِّتِ الناشرِ

دعها، فقد أعذرت فى ذكرها، ... واذكر خنى عَلقمةَ الفاجرِ

ينظر ديوانه صـ ١٩٣، والاشتقاق ١٦٥، وأوضح المسالك ٣/ ٢٩٥؛ وخزانة الأدب ١/ ١٨٥، ٣/ ٤٠٠، ٨/ ٢٥٠، ٢٥٤؛ والخصائص ١/ ١٨٥، ٣/ ٢٣٦؛ وشرح التصريح ٢/ ١٠٤؛ وشرح شواهد الإيضاح ص ٣٥١؛ وشرح شواهد المغنى ٢/ ٩٠٢؛ وشرح المفصل ٦/ ١٠٠،١٠٣؛ ولسان العرب ٥/ ١٣٢ (كثر)، ٩/ ١٤٧ (سدف)، ١٤/ ١٨٣ (حصى)؛ ومغنى اللبيب ٢/ ٥٧٢؛ والمقاصد النحوية ٤/ ٣٨؛ ونوادر أبى زيد ص ٢٥؛ وبلا نسبة فى جمهرة اللغة ص ٤٢٢؛ وخزانة الأدب ٢/ ١١؛ وشرح الأشمونى ٢/ ٣٨٦؛ وشرح ابن عقيل=

وبقول الفرزدق[1]: [من الطويل]

أَنَـا الـذَّائـدُ الحَـامِي الذِّمَـارَ وَإِنَّمَا ... يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي[2]

=ص ٤٦٥؛ وشرح المفصل ٣/ ٦. وينظر: شرح شواهد المغنى للبغدادى ٤/ ٣٢٧، شعراء النصرانية ٣/٣٩٧، ورسائل الجاحظ ٨٣، ومعجم مقاييس اللغة ٥/ ١٦١ وتهذيب الألفاظ ٣٤، وصبح الأعشى ١/٣٨٩، والطبرسى ٣/ ٢٠٩، وروح المعانى ١٣/ ٢٢٦. ويستشهد بقوله: «بالأكثر منهم» حيث يدل ظاهره على الجمع بين «أل» الداخلة على أفعل التفضيل وبين «من» الدَّاخلة على المفضول عليه، والقياس أن تأتى «من» مع أفعل التفضيل المنكر. وخرج العلماء هذا البيت على ثلاثة أوجه: الأول: أن «من» ليست متعلقة بأفعل التفضيل المذكور بل بأفعل آخر منكر محذوف. والثانى: أن «أل» هذه زائدة. والثالث: أنها مع مجرورها متعلقان بـ«ليس» لما فيه من معنى الفعل وهو النفى، أو بمحذوف يقع حالاً من اسم «ليس» والتقدير: ولست حالة كونك من هؤلاء الناس بالأكثر حصى.

(١) هو همام بن غالب بن صعصعة التيمى الدارمى، أبو فراس، الشهير بالفرزدق: شاعر، من النبلاء، من أهل البصرة، عظيم الأثر فى اللغة، كان يقال: لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث اللغة، ولولا شعره لذهب نصف أخبار الناس. يشبه بزهير بن أبى سلمى. وكلاهما من شعراء الطبقة الأولى، زهير فى الجاهليين، والفرزدق فى الإسلاميين، وهو صاحب الأخبار مع جرير والأخطل، ومهاجاته لهما أشهر من أن تذكر. كان شريفًا فى قومه. وفى شرح نهج البلاغة: كان الفرزدق لا ينشد بين يدى الخلفاء إلا قاعدًا. وقد جمع بعض شعره فى ديوان، و«نقائض جرير والفرزدق» ثلاثة مجلدات. ينظر الأعلام ٨/ ٩٣، ابن خلكان ٢/ ١٩٦، جمهرة أشعار العرب ١٦٣.

(٢) البيت من قصيدة من الطويل، وسببها أن نساء بنى مجاشع بلغهن فُحْش جرير بهن، فأَتَيْنَ الفرزدق وهو مقيد، وأنه قيد نفسه لحفظ القرآن، فقلن: قبح الله قيدك، وقد هتك جرير عورات نسائك فلُحِيتَ شاعرَ قوم، فأحفَظْنَه، ففك القيد. وبعده.

ولوْ ضاع ما قالوا ارْعَ منا وجدتُهمْ ... شِحَاحًا على الغالى من الحسب الجزل

ويستشهد به على صحه انفصال الضمير مع «إنما» إلا أنه لما كان غرضه أن يخص المدافِعَ لا المدافَعَ عنه فصل الضمير، وهو «أنا»، وأخَّره؛ إذ لو قال وإنما أدافع عن أحسابهم، لصارت المدافعة مقصورة على أحسابهم دون غيرها، وليس هذا معناه، بل معناه أن المدافع عن أحسابهم هو لا غيره. الذائد: من ذاد يذود: إذا منع وقال الجوهرى: «ذود» الذياد: الطرد، وذدته عن كذا: طردته - والحامى: من الحماية وهى الدفع. والذمار: - بكسر الذال - ما لزمك حفظه مما يتعلق بك. والمعنى: ما يدافع عن أحساب القوم إلا أنا أو من يماثلنى فى إحراز الكمالات. والأحساب: جمع حَسَب، وهو ما يعد من مفاخر الآباء، أو هو المال أو الدين، أو الكرم أو الشرف فى الفعل، أو الشرف الثابت فى الآباء، وقد يكون الحسب والكرم لمن لا آباء له شرفاء، بخلاف المجد. ينظر: ديوانه ٢/ ١٥٣؛ وتذكرة النحاة ص ٨٥؛ والجنى الدانى ص ٣٩٧؛ وخزانة الأدب ٤/٤٦٥؛ والدرر ١/١٩٦؛ وشرح شواهد المغنى ٢/٧١٨، ولسان العرب ١٥/٢٠٠ (قلا)، والمحتسب ٢/١٩٥؛ ومعاهد التنصيص ١/٢٦٠؛ ومغنى اللبيب ١/٣٠٩؛ والمقاصد النحوية ١/٢٧٧؛=

ووجه التمسك بهما: أن مقصود الشَّاعر المدح[1]، ولو لم تكن كلمة «إنَّمَا» للحصر، لما حصل المدح[2] بقوله: «وإِنَّمَا العِزَّة لِلْكاثِرِ»؛ لمشاركة الغير إياه فى ذلك، وكذا الكلام فى البيت الثانى.

الوجه الثالث: أن لفظة «إنَّ» تقتضى الإثبات، ولفظة «ما» للنَّفى عند الإفراد، فإذا تركبتا، وجب أن تبقيا على مدلوليهما؛ عملاً بالأصل النافى للتغيير.

وإذا ثبت ذلك: فإما أن يعود النفى والإثبات إلى المذكور، [أو يعودا][3] إلى غير المذكور، أو يعود أحدهما إلى المذكور، [والآخر إلى غير المذكور، وذلك: إمَّا بأن يعود النَّفى إلى المذكور، والإثبات إلى غير المذكور][4]، أو بالعكس، ولا سبيل إلى عودهما إلى المذكور، ولا غير المذكور، دفعًا للتناقض، ولا سبيل إلى عود النَّفى إلى المذكور، والإثبات إلى غير المذكور؛ بالإجماع؛ فتعين الرابع، وهو أن يعود النَّفى إلى غير المذكور، والإثبات إلى المذكور، ولا معْنى للحصر إلا ذلك. وهذا الوجه ضعيف؛ لأنَّا نمنع كون «ما» ههنا نافية، بل هى كافَّةٌ عن العمل.

قال إمام الحرمين فى «البرهان»[5]: «ما» الكافَّة لا معنى لها؛ تقول: [إنّ] زيدًا منطلقٌ، [وإنَّما زيد منطلق][6]، ومنع أيضا كون «إن» للإثبات. والمنع ضعيف. واحتج المُخالف بالآية، وهى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]. والجواب عن هذه الآية، وأمثالها: أن كلمة «إنما» إذا وردت، فهى حقيقة فى الحصر، فتحمل عليه إذا أمكن، وإن تعذر، حملت على المبالغة مجازًا.

تنبيه: اعلم: أنَّ أدوات الحصر أربعة: أحدها: «إنما»، وثانيها: النفى قبل «إلا»؛ كقولك ما زيد إلا قائم، وتقديم الخبر؛ كقوله ﷺ: «ذَكَاةُ الجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ»[7].

=ولأمية بن أبى الصلت فى ديوانه ص ٤٨ وبلا نسبة فى الأشباه والنظائر ٢/١١١،١١٤، ٧/٢٤٢؛ وأوضح المسالك ١/ ٩٥؛ ولسان العرب ١٣/ ٣١ (أنن)؛ وهمع الهوامع ١/ ٦٢.

(١) فى «جـ»: المديح.

(٢) فى «جـ»: المديح.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) ينظر البرهان (١/ ١٨٥) (٩٤).

(٦) سقط فى «ب، جـ».

(٧) ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة وهم: أبو سعيد الخدرى، جابر بن عبد الله، أبو هريرة، عبد الله بن عمر، كعب بن مالك، أبو ليلى، أبو أيوب الأنصارى، عبد الله بن مسعود، على=

.. ..

=ابن أبى طالب، عبد الله بن عباس، أبو الدرداء، أبو أمامة حديث أبى سعيد. أخرجه أحمد (٣١/٣) وأبو داود (٣/ ٢٥٢) كتاب الأضاحى: باب ما جاء فى ذكاة الجنين حديث (٢٨٢٧) والترمذى (٤/ ٧٢) كتاب الأطعمة: باب ما جاء فى ذكاة الذبائح: باب ما جاء فى ذكاة الجنين حديث (١٤٧٦) وابن ماجه (١٠٦٧/٢) كتاب الذبائح: باب ذكاة الجنين ذكاة أمه حديث (٣١٩٩) وعبد الرزاق (٤/ ٥٠٢) رقم (٨٦٥٠) وابن الجارود (٩٠٠) وأبو يعلى (٢/ ٢٧٨) رقم (٩٩٢) والدارقطنى (٤/ ٢٧٢) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة رقم (٢٦، ٢٨) والبيهقى (٩/ ٣٣٥) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما فى بطن الذبيحة. والبغوى فى «شرح السنة» (٦/ ٢٨ بتحقيقنا) من طريق مجالد بن سعيد عن أبى الوداك عن أبى سعيد به. وقال الترمذى: حديث حسن. وقال ابن حزم فى المحلى (٧/ ٤١٩): مجالد وأبو الوداك ضعيفان. قلت وفى كلامهما نظر. فأما قول الترمذى حديث حسن فليس بحسن أو لعله أراد لغيره لمتابعة يونس ابن أبى إسحاق لمجالد بن سعيد، فإن مجالد بن سعيد معروف بالضعف. أما قول ابن حزم فمردود أيضا فتضعيفه لمجالد مقبول، أما تضعيفه لأبى الوداك ففيه نظر. قال الحافظ فى «التلخيص» (١٥٦/٤): وأما أبو الوداك فلم أر من ضعفه وقد احتج به مسلم وقال يحيى بن معين: ثقة. فهذا السند ضعيف لضعف مجالد لكنه توبع تابعه يونس بن أبى إسحاق عن أبى الوداك به. أخرجه أحمد (٣/ ٣٩) وابن حبان (١٠٧٧- موارد) والدارقطنى (٤/ ٢٧٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة حديث (٣٠) والبيهقى (٩/ ٣٣٥) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما فى بطن الذبيحة كلهم من طريق يونس بن أبى إسحاق عن أبى الوداك عن أبى سعيد به وصححه ابن حبان. وقال الزيلعى فى «نصب الراية» (٤/ ١٨٩): قال المنذرى: إسناده حسن ويونس وإن تكلم فيه فقد احتج به مسلم فى صحيحه وصححه أيضا ابن دقيق العيد كما فى تلخيص الحبير (٤/ ١٥٧) وللحديث طريق آخر عن أبى سعيد. أخرجه أحمد (٣/ ٤٥) وأبو يعلى (٢/ ٤١٥) رقم (١٢٠٦) والطبرانى فى «المعجم الصغير» (١/ ٨٨، ١٦٨) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٤١٢/٨) من طريق عطية العوفى عن أبى سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وعطية العوفى فيه ضعف.

حديث جابر يرويه أبو الزبير عنه وله طرق عن أبى الزبير فأخرجه أبو داود (٣/ ٢٥٣) كتاب الأضاحى: باب ما جاء فى ذكاة الجنين حديث (٢٨٢٨) والدارمى (٢/ ٨٤) كتاب الأضاحى: باب فى ذكاة الجنين ذكاة أمه، والحاكم (٤/ ١١٤) وأبو نعيم فى «الحلية» (٩/ ٢٣٦) من طريق عتاب بن بشير عن عبيد الله بن أبى زياد القداح عن أبى الزبير به. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبى. وأخرجه الحاكم (٤/ ١١٤) وابن عدى فى «الكامل» (٢/ ٣٢٠) والبيهقى (٩/ ٣٣٤- ٣٣٥) من طريق الحسن بن بشر عن زهير بن معاوية عن أبى الزبير به. قال ابن عدى: وهذا حديث زهير عن أبى الزبير لم يروِهِ غير الحسن. وأسند عن النسائى قال: ليس بالقوى. وقال الحاكم: تابعه من الثقات عبيد الله بن أبى زياد القداح. وهو الطريق الأول: وأخرجه أبو يعلى (٣/ ٣٤٣) رقم (١٨٠٨) من طريق حماد بن شعيب عن أبى الزبير=

.. ..

=به بلفظ: ذكاة الجنين ذكاة أمه إذا أشعر، وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٤/ ٣٨) وقال: رواه أبو يعلى وفيه حماد بن شعيب وهو ضعيف - رواه أبو داود خلا قوله: إذا أشعر. وأخرجه أبو نعيم فى «الحلية» (٧/ ٩٢) من طريق إسحاق بن عمرو ثنا معاوية بن هشام ثنا سفيان الثورى عن أبى الزبير به. وقال أبو نعيم: تفرد به معاوية عن الثورى وعنه إسحاق. وأخرجه الدارقطنى (٤/ ٢٧٣) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة حديث (٢٧) من طريق ابن أبى ليلى عن أبى الزبير به. حديث أبى هريرة أخرجه الحاكم (٤/ ١١٤) والسهمى فى «تاريخ جرجان» (ص - ٣٧٧) رقم (٦٢٩) من طريق عبد الله بن سعيد المقبرى عن جده عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وقال الحاكم: وقد روى بإسناد صحيح عن أبى هريرة ثم أخرجه وتعقبه الذهبى فقال: عبد الله هالك وللحديث طريق آخر عن أبى هريرة. أخرجه الدارقطنى (٤/ ٢٧٤) من طريق عمر بن قيس عن عمرو بن دينار عن طاوس عن أبى هريرة به. وذكره الزيلعى فى «نصب الراية» (٤/ ١٩٠) وقال: قال عبد الحق: لا يحتج بإسناده، وقال ابن القطان: وعلته عمرو بن قيس وهو المعروف بسندل فإنه متروك.ا.هـ. حديث ابن عمر أخرجه الحاكم (٤/ ١١٤) من طريق محمد بن الحسن الواسطى عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا بلفظ: «ذكاة الجنين إذا أشعر ذكاة أمه ولكنه يذبح حتى ينصب ما فيه من الدم».

ومن هذا الطريق أخرجه ابن حبان فى «المجروحين» (٢/ ٢٧٥) وقال محمد بن الحسن من أهل واسط يروى عن محمد بن إسحاق روى عنه أهل بلده يرفع الموقوف ويسند المراسيل. روى عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ..... وذكر الحديث. وقال: إنما هو موقوف من قول ابن عمر. وقال الزيلعى فى «نصب الراية» (٤/ ١٩٠): ورجاله رجال الصحيح وليس فيه غير ابن إسحاق وهو مدلس ولم يصرح بالسماع فلا يحتج به. ومحمد بن الحسن ذكره ابن حبان فى «الضعفاء» وروى له هذا الحديث ومحمد بن الحسن هذا ثقة احتج به البخارى ووثقه. وللحديث طريق آخر عن ابن عمر أخرجه الطبرانى فى «المعجم الصغير» (٢/ ١٠٧) من طريق أحمد بن الفرات الرازى ثنا هشام بن بلال ثنا محمد بن مسلم الطائفى عن أيوب بن موسى عن نافع عن ابن عمر مرفوعا بلفظ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. قال الطبرانى: لم يروه عن أيوب بن موسى إلا محمد بن مسلم ولا عن محمد إلا هشام تفرد به أبو مسعود. وذكره ابن أبى حاتم فى «العلل» (٢/ ٤٤) رقم (١٦١٤) فقال: سألت أبى عن حديث رواه هشام الرازى عن محمد بن مسلم الطائفى عن أيوب بن موسى عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: ذكاة الجنين ذكاة أمه قال أبى: هكذا رواه هشام فى كتابى عنه ورواه أبو مسعود بن فرات عنه والناس يوقفونه على عبيد الله بن عمر وموسى بن عقبة، وغيرهم يروونه عن نافع عن ابن عمر موقوفًا وهو أصح. وللحديث طريق ثالث عن ابن عمر أخرجه الطبرانى فى «الصغير» (١/ ١٦) من طريق عبد الله بن نصر الأنطاكى حدثنا أبو أسامة عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر به مرفوعًا. وقال الطبرانى: لم يروه مرفوعًا عن عبيد الله إلا أبو أسامة تفرد به عبد الله بن نصر. [يترجم =

.. ..

=عبدالله بن نصر الأنطاكى - وهو ضعيف]. وهذا الطريق لم يذكره الزيلعى فى «نصب الراية». وقد توبع عبد الله تابعه مبارك بن مجاهد أخرجه الدارقطنى (٤/ ٢٧١) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة (٢٤) والبيهقى (٩/ ٣٣٥) كتاب الضحايا: باب ذكاة ما فى بطن الذبيحة من طريق عصام بن مدرك عن مبارك بن مجاهد عن عبد الله بن عمر به. قال الزيلعى فى «نصب الراية» (٤/ ١٩٠): قال ابن القطان: وعصام رجل لا يعرف له حال. وقال فى التنقيح: مبارك بن مجاهد ضعفه غير واحد. وقال البيهقى: روى من أوجه عن ابن عمر مرفوعًا ورفعه عن ضعيف والصحيح موقوف. وذكر الهيثمى فى «المجمع» (٤/ ٣٨) طريق محمد بن الحسن الواسطى عن ابن إسحاق عن نافع عن ابن عمر وقال: رواه الطبرانى فى الأوسط والصغير وفيه ابن إسحاق وهو ثقة لكنه مدلس وبقية رجال الأوسط ثقات. حديث كعب بن مالك أخرجه الطبرانى فى «المعجم الكبير» كما فى «نصب الراية» (٤/ ٩١) والمجمع (٤/ ٣٨) من طريق إسماعيل بن مسلم المكى عن الزهرى عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه مرفوعًا. وإسماعيل بن مسلم المكى ضعيف. قال ابن حبان فى «المجروحين» (١/ ١٢٠-١٢١) إسماعيل بن مسلم المكى أبو ربيعة ضعيف ضعفه ابن المبارك وتركه يحيى وعبد الرحمن بن مهدى روى عن الزهرى عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه فذكر الحديث. قال: وإنما هو عن الزهرى قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: إذا أشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه. هكذا قاله ابن عيينة وغيره من الثقات. وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٤/ ٣٨) وقال: رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط وفيه إسماعيل بن مسلم وهو ضعيف. حديث أبى ليلى أخرجه الطبرانى فى الأوسط كما فى مجمع الزوائد (٣٨/٤) أن رسول الله ﷺ سئل عن ذكاة الجنين فقال ذكاته ذكاة أمه. وقال الهيثمى: رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه حليس بن محمد وهو متروك.

حديث أبى أيوب أخرجه الحاكم (١٤/٤) من طريق ابن أبى ليلى عن أبى أيوب قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وذكره الهيثمى فى «المجمع» (٤/ ٣٨) وقال رواه الطبرانى فى الكبير وفيه محمد بن أبى ليلى وهو سيىء الحفظ ولكنه ثقة. حديث ابن مسعود أخرجه الدارقطنى (٤/ ٢٧٤) كتاب الصيد والذبائح والأطعمة (٣١) من طريق أحمد بن الحجاج بن الصلت ثنا الحسن بن بشر بن مسلم ثنا أبو بكر بن عباس عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: أراه رفعه قال: ذكاة الجنين ذكاة أمه. قال الحافظ فى «التلخيص» (٤/ ١٥٧) حديث ابن مسعود رجاله ثقات إلا أحمد بن الحجاج بن الصلت بأنه ضعيف جدا ا.هـ.

حديث على بن أبى طالب أخرجه الدارقطنى (٢٧٤/٤-٢٧٥) كتاب الصيد والذبائح و الأطعمة (٣٣) من طريق موسى بن عثمان الكندى عن أبى إسحاق عن الحارث عن على قال: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. وموسى بن عثمان قال ابن القطان: مجهول كما فى «نصب الراية» (٤/ ١٩١) وفيه نظر وهو معروف لكن بالضعف الشديد. حديث ابن عباس أخرجه الدارقطنى (٤/ ٢٧٥) من طريق موسى بن عثمان الكندى عن أبى إسحاق عن عكرمة=

وتقديم المعمولات؛ كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥].

* * *

=عن ابن عباس بمثل حديث على. وموسى بن عثمان متروك وانظر حديث على.
حديث أبى أمامة وأبى الدرداء أخرجه البزاز (٢/ ٥٧٠ كشف) رقم (١٢٢٦) من طريق بشر ابن عمارة عن الأحوص بن حكيم عن خالد بن معدان عن أبى الدرداء وأبى أمامة قالا: قال رسول الله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه. قال البزاز: وهذا روى من وجوه رواه أبو سعيد الخدرى وأبو أيوب وأعلى من رواه أبو الدرداء فذكرنا حديثه وحديث أبى أمامة وأخرجه الطبرانى فى الكبير كما فى «نصب الراية» (٤/ ١٩١) من طريق بشر بن عمارة عن الأحوص بن حكيم عن راشد بن سعد عن أبى أمامة وأبى الدرداء به. وذكره الهيثمى فى «المجمع» (٤/ ٣٨) وقال: رواه البزاز والطبرانى فى الكبير وفيه بشر بن عمارة وقد وثق وفيه ضعف.

الْبَابُ التَّاسِعُ

فِي كَيْفِيَّةِ الاستِدْلال بِخِطَابِ اللّه (عَزَّ وَجَلَّ) وَخِطَابِ رَسُولِه ﷺ عَلَى الأَحْكَام

وَفِيهِ مَسَائِلُ

قال المصنف: المَسْأَلَةُ الأُولَى:فِي أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَتكَلَّمَ اللهُ تَعَالَى بِشَيْءٍ وَلاَ يَعْنِي بِهِ شَيْئًا:

وَالْخِلاَفُ فِيهِ مَعَ الْحَشَوِيَّةِ. لَنَا وجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ التَّكَلُّمَ بِمَا لاَ يُفِيدُ شَيْئًا هَذَيَانٌ؛ وَهُوَ نَقْصٌ؛ وَالنَّقْصُ عَلَى اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ اللهَ تَعَالَى وَصَفَ الْقُرْآنَ بِكَوْنِهِ هُدًى، وَشِفَاءً، وَبَيَانًا؛ وَذَلِكَ لاَ يَحْصُلُ بِمَا لاَ يُفْهَمُ مَعْنَاهُ. وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ مَا لا يُفِيدُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿**كهيعص**﴾ [مَرْيَمُ: ١] وَمَا يُشْبِهُهُ، وَقَوْلِهِ: ﴿**كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ**﴾ [الصَّافَّاتُ: ٦٥]، وَقَوْلِهِ: ﴿**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ [البَقَرَةُ: ١٩٦]؛ فَقَوْلُهُ: ﴿**عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ - لاَ يُفِيدُ فَائِدَةً زَائِدَةً - وَقَوْلِهِ: ﴿**فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ**﴾ [الحَاقَّةُ: ١٣] وَقَوْلِهِ: ﴿**لاَ تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ**﴾ [النحل: ٥١].

وَثَانِيهَا: أَنَّ الْوَقْفَ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ**﴾ [آلُ عِمْرَانَ: ٧] وَاجِبٌ؛ وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ - لَزِمَ الْقَوْلُ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ تَكَلَّمَ بِمَا لا يُفْهَمُ مِنْهُ شَيْءٌ: بَيَانُ الأَوَّلِ: أَنَّنَا لَوْ لَمْ نَقِفْ هُنَاكَ، بَلْ وَقَفْنَا عَلَى قَوْلِهِ: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [آلُ عِمْرَانَ: ٧] فَإِذَا ابْتَدَأْنَا بِقَوْلِهِ: ﴿**يَقُولُونَ آمَنَّا**﴾ [آل عِمْرَانَ: ٧] - كَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ: «قَائِلِينَ: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»؛ وَيَصِيرُ ذَلِكَ عَائِدًا إِلَى الْمَذْكُورَاتِ السَّالِفَةِ؛ فَيَصِيرُ الْمَعْنَى: كَأَنَّ اللهَ تَعَالَى وَالرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَالُوا: «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»؛وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى اللهِ تَعَالَى؛ فَثَبَتَ أَنَّ الْوَقْفَ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ**﴾ [آلُ عِمْرَانَ: ٧] - وَاجِبٌ؛ وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ - ظَهَرَ أَنَّا لاَ نَعْلَمُ تَأْوِيلَ الْمُتَشَابِهَاتِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ اللهَ تَعَالَى خَاطَبَ الفُرْسَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، مَعَ أَنَّهُم لا يَفْهَمُونَ شَيْئًا مِنْهَا؛ وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ - فَلْيَجُزْ مُطْلَقًا.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ لأَهْلِ التَّفْسِيرِ فِيهَا أَقْوَالاً مَشْهُورَةً؛ وَالْحَقُّ فِيهَا أَنَّهَا أَسْمَاءُ السُّوَرِ. وَأَمَّا ﴿رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ - فَقِيلَ: إِنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يَسْتَقْبِحُونَ ذَلِكَ الْمُتَخَيَّلَ، وَيَضْرِبُونَ بِهِ الْمَثَلَ فِي الْقُبْحِ. وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ - فَذَلِكَ لِلتَّأْكِيدِ؛ وَهُوَ الْجَوَابُ - أَيْضًا - عَنْ سَائِرِ الآيَاتِ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ مَوْضِعَ الْوَقْفِ قَوْلُهُ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾؛ وَمَا ذَكَرُوهُ - مِنَ الإِشْكَالِ-: فَغَايَتُهُ أَنَّهُ عَامٌّ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ؛ لامْتِنَاعِ عَوْدِ ذَلِكَ الضَّمِيرِ إِلَى اللهِ تَعَالَى. وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ لِلْفُرْسِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَةِ الْخِطَابِ؛ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْعَرَبِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة واضحة غنيَّةٌ عن البسط، إلا أن فيها إشكالات؛ فلننبِّه عليها؛ فنقول: ليست صورة النِّزاع منقَّحة؛ وذلك لأنه قال فى هذا الموضع: لا يجوز أن يتكلم الله ورسوله بشىء، ولا يعنى به شيئًا، ثم الاحتجاج من الجانبين لم يرد على هذا المعنى؛ فإنه قال فى الاحتجاج: التكلُّم بما لا يفيد نقص، والنقص على الله محالٌ، واحتجاجه يدل على أن الخلاف فى أن يتكلَّم بما لا يفيد. وفرق بين ما لا يفيد، وبين ألا يعنى بكلامه شيئا؛ فإنه يمكنُ ألاَّ يعنى به شيئا، وهو فى نفسه مفيد، ويمكن ألاَّ يكون مفيدًا، يعنى به شيئًا؛ فعدم الإفادة، وعدم العناية، معنيان مختلفان؛ فمحلُّ النزاع غير منقَّحٍ.

ثم إنه جمع بين كلام الله، وكلام رسوله ﷺ - بدليل واحد، وهو: نفى النَّقص على الله تعالى؛ وما هو نَقْصٌ بالنِّسبة إلى الله تعالى، لا يلزم أن يكون نقصًا بالنسبة إلى الرَّسول ﷺ، [ولم نطَّلع فى شىءٍ من الكتب على نَقْل الخلاف فى كلام رسول الله ﷺ؛ فإن السَّهو والنِّسيان عليه جائز[1]، ولا يجوز على الله تعالى.

(١) السهو: الغفلة عن الشىء وذهاب القلب عنه وإنه لساه بين السهو. وسها فى صلاته غفل عن شىء منها. وكذلك قال الجوهرى فى الصحاح. وقال ابن سيده فى المحكم: السهو نسيان الشىء والغفلة عنه وذهاب القلب إلى غيره. يقال: سها يسهو سهوا وسهوًا فهو ساه وسهوان. وقال الراغب السهو خطأ عن غفلة ثم جعله على ضربين: أحدهما: ما لا يكون الإنسان فيه منسوبًا إلى تقصير ولم يتعاط ما يولده. والثانى: ما كان كذلك، كمن سكر بالخمر ثم فعل منكرًا لا عن قصد. قال: وهذا الثانى هو الذى ذمه الله تعالى بقوله: ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم=

.. ..

=ساهون﴾، وكلام هؤلاء كلهم يدل على أن السهو والنسيان واحد. قال ابن الأثير فى النهاية: السهو فى الشىء تركه عن غير علم والسهو عنه تركه مع العلم. وهذا فرق حسن دقيق، وهو يرجع إلى قريب مما قاله الراغب، وبه يظهر الفرق بين السهو فى الصلاة الذى وقع من النبى (ﷺ) غير مرة، والسهو عن الصلاة الذى ذم الله سبحانه، فاعله. ينظر نظم الفرائد (٢٨٥، ٢٨٦، ٣٣٢ - ٣٤٨)، المحكم ٤/ ٢٩٣، والتهذيب (٦/ ٣٦٦)، الصحاح (١/ ٦٢٤). اتفق جميع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه، وذلك مما طريقه التبليغ عن الله سبحانه وتعالى؛ من دعوى الرسالة وما ينزل عليهم من الكتب الإلهية، إذ لو جاز خلاف ذلك لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة، وهو محال. وأما السهو والنسيان فقال سيف الدين الآمدى: اختلف الناس فيه: فذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى وكثير من الأئمة إلى امتناعه. وذهب القاضى أبو بكر إلى جوازه. وادعى الإمام فخر الدين الرازى فى بعض كتبه الإجماع على امتناعه. ونقل الخلاف فى بعضها. وحاصل الخلاف يرجع إلى أن ذلك هل هو داخل تحت دلالة المعجزة على التصديق؟ فمن جعله غير داخل جوزه لعدم انتقاص الدلالة. وفى كلام إمام الحرمين - رحمه الله -: إن ذلك فيما يتعلق ببيان الشرائع، سواء كان قولا أو فعلا نازلا منزلة قول فى اقتضاء البيان.

وميل كلامه إلى جواز السهو فى ذلك. واحتج عليه بقصة ذى اليدين. وقال شيخنا إمام الأئمة أبو المعالى ابن الزملكانى (رحمه الله): والذى يظهر أن ما طريقه التبليغ فيه ما يقطع بدخوله تحت دلالة المعجزة على الصدق، فهذا لا نزاع فى أنه لا يجوز فيه التحريف ولا الخيانة ولا الكذب ولا السهو. وما لا يكون كذلك، وهو مما ليس طريقه التبليغ والبيان للشرائع، فهل يجوز فيها النسيان؟ هذا محل الخلاف، ويحمل إطلاق فخر الدين الإجماع فى بعض كتبه على القسم الأول، وذكره الخلاف فى بعض كتبه على القسم الثانى؛ فإنه والآمدى نقلا الخلاف مطلقًا وهو محمول على التفصيل الذى أشار إليه إمام الحرمين. وقد قال القاضى أبو بكر بن الباقلانى فى كتابه الانتصار: «المعجزة تدل على صدق النبى فيما هو متفكر فيه عامد له. وذهول النفس وطريان النسيان وبوادر اللسان لا تدخل تحت الصدق المقصود الذى هو مدلول المعجزة». قال: وأما من زعم أن فى تجويز ذلك القدح فى الفقه بتبليغ الأنبياء - فهو قول عَرِىٌّ عن التحصيل، وإنما يلزم هذا إذا جوز تقريرهم عليه معنى، وذلك ممتنع. ثم قال: وأما الحديث المشهور فى تحلله عن اثنتين فالنسيان فيه ظاهر، وهو حكمة من الله تعالى لظهور السنة فيه. وأما القاضى عياض (رحمه الله): فإنه نقل الإجماع على عدم جواز السهو والنسيان فى الأقوال البلاغية، كما سيأتى ذكره. وخص الخلاف بالأفعال وحاصل الخلاف يرجع إلى اندراجها تحت دلالة المعجزة كما ذكرناه. قال القاضى عياض: ذهب الأكثر من الفقهاء والمتكلمين إلى أن المخالفة فى الأفعال البلاغية والأحكام الشرعية سهوًا وعن غير قصد منه جائز عليه ﷺ كما تقدم من أحاديث السهو فى الصلاة، وفرقوا بين ذلك وبين الأقوال البلاغية بقيام دلالة المعجزة على الصدق فى القول=

.. ..

=ومخالفة ذلك يناقضها. وأما السهو فى الأفعال فغير مناقض لها ولا قادح فى النبوة، بل غلطات الفعل وغفلات القلب سمات من البشر؛ كما قال (ﷺ): «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكرونى» نعم، بل حالة النسيان والسهو هنا فى حقه (ﷺ) بسبب لإفادة علم وتقرير شرح وهى زيادة له فى التبليغ وتمام عليه فى النعمة بعيدة عن سمات النقص وأغراض الطعن؛ إذ البلاغ بالفعل أحلى منه بالقول وأرفع للاحتمال. ثم حكى عن طائفة أنهم قالوا: كان النبى (ﷺ) يسهو فى الصلاة ولا ينسى؛ لأن النسيان ذهول وغفلة، وآفة، والنبى (ﷺ) منزه عنها. والسهو شغل فكان يسهو فى الصلاة ويشغله عن حركاتها ما فى الصلاة شغلا بها، لا غفلة عنها. قلت: سيأتى ما يتعلق بهذا القول، إن شاء ا لله تعالى. ثم نقل القاضى عياض عن الإمام أبى المظفر الإسفرايينى وغيره، أنهم قالوا: لا يجوز عليه (ﷺ) السهو أصلاً، وحملوا جميع أحاديث السهو على أنه (ﷺ) تعمد ذلك؛ ليقع البيان فيه بالفعل وهذا قول ضعيف بل باطل لوجوه: إحداها: أنه (ﷺ) صرح عن نفسه بالنسيان؛ فقال فى حديث ابن مسعود المتفق عليه: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكرونى» وسيأتى الكلام عليه، إن شاء ا لله تعالى.

وثانيها: أن الأفعال العمدية تبطل الصلاة.

وثالثها: أن صورة الفعل العمدى والنسيان سواء وإنما يتميز للغير بالإخبار بذلك. ورابعها: أن البيان كاف بالقول، فلا ضرورة إلى تعمد الفعل. فالحاصل أن الراجح الذى ذهب إليه جمهور العلماء، جواز السهو والنسيان على الأنبياء (صلوات ا لله عليهم) فى الأفعال؛ كما دلت عليه هذه الأحاديث، ولكن شرط ذلك الاتفاق ألا يقر عليه فيما طريقه البلاغ؛ لما يؤدى ذلك إليه من فوات المقصود بالتشريع. نعم، اختلفوا فى أنه هل يشترط التنبيه على ذلك متصلاً بالفعل، أو لا يشترط ذلك بل يجوز التراخى إلى أن تنقطع مدة التبليغ وهو العمر؟ على قولين، ليس هذا موضع بسطهما. والجمهور شرطوا أن يتصل التنبيه بالواقعة، وميل إمام الحرمين إلى جواز التأخير. ولا شك أن أحاديث السهو كلها قد وقع فيها البيان على الاتصال. قال القاضى عياض: وأما ما ليس طريقه البلاغ ولا تتأتى الأحكام من أفعاله (ﷺ) وما يختص به من أمور دنياه وأذكار قلبه مما لم يفعله ليتبع فيه - فالأكثر من طبقات علماء الأمة على جواز السهو والغلط عليه فى ذلك، لما كلفه من مقاساة الخلق وسياسات الأمة، ولكن يكون ذلك على سبيل الندور لا على سبيل التكرار. ثم حكى عن طائفة أنهم ذهبوا إلى منع السهو والنسيان والغفلات فى هذا أيضًا جملة. وذكر الشيخ تقى الدين القشيرى (رحمه ا لله) أن بعض العلماء خالف القاضى عياض فى تقسيمه الفعل إلى ما طريقه البلاغ، وما ليس طريقه البلاغ؛ وقال : إن أقوال الرسول (ﷺ) وأفعاله وتقريراته كلها بلاغ، واستفتح بذلك العصمة فى الكل؛ بناء على أن المعجزة تدل على العصمة فيما طريقه البلاغ. وهذه كلها بلاغ، فهذه كلها تتعلق بها العصمة أعنى القول والفعل والتقرير. قال الشيخ تقى الدين: ولم يصرح فى ذلك بالفرق بين عمد وسهو، فإن كان يقول: إن العمد والسهو سواء فى الأفعال، فهذا الحديث يرد عليه، وا لله=

.. ..

=أعلم. أمَّا ما يتعلق بأقواله (ﷺ) فقد تقدم نقل القاضي عياض (رحمه الله) فيها الإجماع فيما طريقه البلاغ من الله (عز وجل) أنه لا يقع منه خلف فيها لا عمدًا ولا سهوًا، وهذا لفظه؛ قال: وأما أقواله (ﷺ) فقامت الدلائل الواضحة بصحة المعجزة على صدقه، وأجمعت الأمة - فيما كان طريقه البلاغ - أنه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منها بخلاف مما هو به، لا قصدًا أو عمدًا، ولا سهوًا أو غلطًا. أما تعمد الخلف في ذلك، فمنتف بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله: صدقت اتفاقا وإطباق أهل الملة إجماعا. وأما وقوعه على جهة الغلط في ذلك، فبهذه السبيل عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ومن قال بقوله. ومن جهة الإجماع فقط وورود الشرع بانتفاء ذلك وعصمة النبي ﷺ، لا من مقتضى المعجزة نفسها عند القاضي أبي بكر الباقلاني ومن وافقه، لاختلاف بينهم في مقتضى دليل المعجزة. فلنعتمد على ما وقع عليه إجماع المسلمين، أنه لا يجوز عليه خلف في القول من بلاغ الشريعة أو الإعلان بما أخبر عن ربه، وما أوحاه إليه من وحيه، لا على وجه العمد، ولا على غير العمد، ولا في حالة الرضا والسخط، والصحة والمرض، ثم احتج على ذلك بقول عبد الله بن عمرو بن العاص (رضي الله عنهما): يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك؟ قال: نعم، قال: في الرضا والغضب؟ قال: نعم، فإني لا أقول إلا حقا.ثم قرر: أن المعجزة دالة على صدقه ﷺ فيما يدعيه ويبلغه عن الله، وأنه لا يقول إلا حقا، وأن المعجزة قائمة مقام قول الله تعالى: صدقت، فلو جوزنا عليه الغلط والسهو فيما يبلغه عن الله - لاختلط الحق بالباطل، وحصل ضد المقصود من البعثة الذي دلت عليه المعجزة، فتنزيه النبي ﷺ عن ذلك كله واجب شرعًا وإجماعًا؛ كما قال الأستاذ. قلت: وفي كلام إمام الحرمين ما يشعر بخلاف في ذلك، وهو مئول على إرادة القسم الثاني الذي ليس طريقه البلاغ كما سيأتي. كذلك قال فخر الدين في تفسيره: أما ما يتعلق بالتبليغ، فقد أجمعت الأمة على عصمتهم فيه عن الكذب والتحريف، لا عمدًا ولا سهوا، ومن الناس من جوز ذلك سهوًا.

وهذا كلام متناقض، كما تراه؛ لأن القائل - إن كان ممن يعتد بخلافه - فكيف يكون إجماعًا؟ وإن لم يعتد بخلافه فلا أثر لقوله وهو محجوج بالإجماع، فالصواب ما قاله القاضي عياض (رحمه الله) ثم قال القاضي عياض بعد ذلك: أما ما ليس سبيله سبيل البلاغ في الأخبار التي لا تستند إلى الأحكام ولا أخبار المعاد، ولا تضاف إلى وحي بل في أمور الدنيا وأحوال نفسه - فالذي يجب اعتقاده تنزيه النبي (ﷺ) عن أن يقع خبره في شيء من ذلك بخلاف مخبره، لا عمدًا ولا سهوًا، ولا غلطًا، وأنه (ﷺ) معصوم من ذلك في حال رضاه وغضبه، وجده ومزاحه؛ ودليل ذلك اتفاق السلف وإجماعهم عليه؛ وذلك أنا نعلم من دين الصحابة وعادتهم مبادرتهم إلى تصديق جميع أحواله والثقة بجميع أخباره في كل شيء، وأنه لم يكن لهم توقف ولا تردد في شيء منها ولا استثبات عن حالة ما هل وقع فيها سهوا أم لا؟ وأيضًا فإن أخباره وآثاره وسيره وشمائله (ﷺ)، معتنى بها، مستقصى تفاصيلها، ولم يرد أصلاً في شيء منها استدراكه (عليه الصلاة والسلام) لغلط في قول قاله، ولا اعترافه بتوهم في شيء أخبر به، ولو كان ذلك لنقل؛=

.. ..

=كما نقل من قصته (عليه السلام) فى رجوعه عما كان أشار به فى تلقيح النخل، وكان ذلك رأيا دنيويا لا خبرًا ولا تشريعًا؛ وكذلك قوله (ﷺ): «لا أحلف على يمين فأرى خيرًا منها، إلا كفرت عن يمينى وفعلت الذى هو خير» وأيضًا، فإن الكذب متى عرف من أحد فى شىء من الأخبار، حصلت الريبة به واتهم فى حديثه، ولم يقع قوله فى النفوس موقعًا؛ ولهذا «ترك المحدثون الحديث عمن عرف بالوهم والغفلة، وسوء الحفظ وكثرة الغلط مع ثقته» وأيضًا فإن تعمد الكذب فى أمور الدنيا معصية، والإكثار منه كبيرة - بإجماع - مسقط للمروءة، وكل هذا مما ينزه عنه منصب النبوة. وأما المرة الواحدة منه فما كانت شنيعة، فتشنع صاحبها وتخل به، فهى كذلك أيضًا، وما لا تقع هذا الموقع، فإن عددناها من الصغائر فهل تجرى على حكمها من الخلاف؟ هذا مختلف فيه، ثم قال رحمه الله: والصواب تنزيه النبوة عن قليله وكثيره، سهوه وعمده؛ إذ عمدة النبوة البلاغ والإعلام والتبيين وتصديق ما جاء به، وتجويز شىء من هذا قادح فى ذلك، ومشكك فيه، ومناقض للمعجزة. فلنقطع عن يقين بأنه لا يجوز على الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) خلق فى القول فى وجه من الوجوه، لا بقصد ولا بغير قصد، ولا نتسامح مع من تسامح فى تجويز ذلك عليهم فى حال السهو فيما ليس طريقه البلاغ هذا كله كلام القاضى عياض، وهو الصواب الحق إن شاء الله تعالى. وحينئذ فيشكل على ذلك حديث ذى اليدين هذا، وقوله (ﷺ) له: «كل ذلك لم يكن» نافيًا لما كان قد وقع، وقد ذكر الأئمة عن هذه أجوبة كثيرة: أحدها: التزام تجويز السهو والنسيان فيما ليس طريقه البلاغ من الأقوال؛ وهذا القول الذى أشار إليه القاضى عياض وضعفه فلا تفريع عليه. وثانيها: أن المراد أن القصر والنسيان لم يكونا معًا، بل كان أحدهما فيكون النفى للجميع لا للأفراد، ولا يلزم من نفى الكلية نفى كل جزء من أجزائها. وهذا حكاه الشيخ محيى الدين (رحمه الله) عن جماعة من أصحابنا، وهو ضعيف لوجهين: أحدهما: ما تقدم من القاعدة المستقرة عند أرباب المعانى والبيان، أن «كلا» إذا تقدمت وخرجت من حيز النفى، ثم كان بعدها - فإنها تقتضى نفى كل فرد فرد لا نفى المجموع، وقد سبق هذا مقررًا، ويدل عليه جواب ذى اليدين (رضى الله عنه) بقوله: «قد كان بعض ذلك» فدل على أن النبى (ﷺ) نفى كل فرد لا الكلية. وثانيهما: أن قوله (ﷺ) فى الرواية الأخرى: (لم أنس ولم تقصر) يبطل هذا الوجه، فإنه صريح فى نفى كل منهما وهو صحيح ثابت كما تقدم. وثالثها: أن قوله (ﷺ) : «ولم أنس» راجع إلى السلام، أى: سلمت قصدًا وسهوت عن العدد؛ فكأنه نفى السهو فى نفس السلام لا فى غيره، ولا شك أن هذا كلام صحيح، وهذا الوجه محتمل ولكنه بعيد؛ من جهة أن مقتضاه أن النبى (ﷺ) حين قال: هذا، مريدًا لهذا المعنى كان عالما بسهوه فى العدد، ولو كان كذلك لم يسأل القوم الحاضرين مستثبتًا منهم هل سها أم لا؟. ورابعها: الفرق بين السهو والنسيان، وأن النبى (ﷺ) كان يسهو ولا ينسى، ولذلك نفى عن نفسه النسيان، وقد سبقت الإشارة إلى هذا القول، وأن الفرق بين السهو النسيان من حيث اللغة بعيد. وحاصل ما يقول هذا القائل أن النسيان عدم الذكر لأمر=

.. ..

=لا يتعلق بالصلاة، والسهو عدم الذكر لأمر يتعلق بها، أو نقول: النسيان الإعراض عن تفقد أمور الصلاة حتى يحصل عدم الذكر، والسهو عدم الذكر لا لأجل الإعراض. وكل من هذين تخصيص للفظ بلا دليل، ثم إنه يبطل من أصله بما ثبت عنه (ﷺ) أنه قال: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني». وخامسها: ذكره القاضي عياض، وقال: يظهر لى أنه أقرب من هذه الوجوه، أن قوله (ﷺ): «لم أنس» إنكار منه للفظ الذى نفاه عن نفسه وأنكره على غيره، بقوله: بئسما لأحدهم أن يقول نسيت آية كيت وكيت، بل هو أنسى، فلما قال له السائل: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ أنكر قصرها كما كان، ونسيانه هو من قبل نفسه، وأنه إن كان جرى شيء من ذلك، فقد نسى حتى سأل غيره، فتحقق أنه أنسى، فكأنه قال: لم أنس حقيقة، ولكن الله نسانى، لأسن. وأيد هذه القولة بما روى أنه (ﷺ) قال: «لست أنسى، ولكن أنسى؛ لأسن». فقوله (ﷺ) هنا: «كل ذلك لم يكن» «أو لم نقصر» - حق وصدق، لا خلف فيه أصلا؛ فإن الصلاة لم تقصر حقيقة، و لم ينس هو (ﷺ) حقيقة، ولكنه نسى. وهذ الوجه أيضا فيه نظر، والاعتراض عليه من وجوه: أحدها: ما ثبت من قوله (ﷺ) : «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكرونى». فقد أضاف هنا النسيان إلى نفسه. وثانيها: أن هذا القول لم يصدر من النبى (ﷺ) على جهة الزجر والإنكار، بل على جهة النفى لما قال ذو اليدين ولذلك سأل الصحابة (رضى الله عنهم) واستثبت منهم، ولو كان هذا الكلام منه على جهة الزجر عن إضافة النسيان إليه أو الإنكار لذلك - لم يكن ذلك جوابًا لذى اليدين. وثالثها: أن الذى ذمه النبى (ﷺ) فى قوله: «بئسما لأحدهم» ونهى عنه - هو إضافة نسيان الآية من القرآن إلى نفسه، وليس يلزم من النهى عن إضافة النسيان للآية إلى نفسه، النهى عن إضافته إلى كل شيء؛ فإن الآية من كلام الله المعظم، ويقبح بالمرء أن يضيف نسيان كلام الله تعالى إلى نفسه، ولا يلزم فى ذلك تعديه إلى غير كلام الله؛ لأنه لا يلزم من النهى عن الخاص النهى عن العام مع قيام الفرق بينهما؛ لأن إضافة نسيان الآية إلى نفسه يشعر بتهاون فى استذكاره وبحفظه؛ ولذلك أتبع النبى (ﷺ) قوله: «بئسما لأحدهم أن يقول نسيت آية كيت وكيت بل هو نسى». بقوله: «استذكروا القرآن؛ فوالذى نفسى بيده لهو أشد تفلتًا من صدور الرجال من النعم من عقلها». فلا يلتحق غير القرآن به فى كراهة إضافة النسيان إليه. وسادسها: وهو الأصح الذى اختاره المحققون، أن نفيه (ﷺ) إنما كان بناءً على ما فى اعتقاده وظنه، وهو أنه لم يفعل شيئًا من ذلك فأخبر بحق؛ إذ خبره موافق لما فى نفسه (ﷺ). وكأن النطق مقدر بذلك، وإن كان محذوفا؛ لأنه لو صرح به وقال: لم تقصر الصلاة، وليس فى ظنى أنى نسيت، ثم تبين أنه كان خلافه فى نفس الأمر - كان إخباره صدقًا ولم يقتضِ ذلك أن يكون خلافه فى ظنه؛ فكذلك إذا كان مقدرًا مرادًا ليس فيه خلف ولا كذب، وهذا هو أولى الأوجه بالصواب وأحسنها وهو خارج على مذهب من يقول: إن مدلول اللفظ الخبرى هو للأمور الذهنية؛ فإنه - وإن لم يذكر فى اللفظ - فهو الثابت فى نفس الأمر؛ ولهذا ذهب أكثر العلماء إلى عدم تحنيث الجاهل، ومن جملة صوره: «أن يحلف على شيء=

وإن من الأشياء ما هو نقص بالنسبة إلى الله تعالى، وليس بنقص بالنسبة إلى رسول الله ﷺ. واعلم: أن التّحقيق أن يقال: إن جواز التكلم بما لا يعنى به [شيئًا][1] - يتفرَّع على قاعدة الحُسن والقُبح العقليين؛ ووجهه ظاهر.

والخلاف فى أنه هل يجوز أن يتكلم الله بشىء، ولا يعنى به شيئًا، فإنه تكرر فى كلام القاضى عبد الجبار فى «العمد»، وفى كلام أبى الحسَيْن البصرى فى شرحه لـ«العمد»: ما يدلُّ على أن الخلاف بما ذكرناه. وأما ابن بَرْهَانَ: فإنه قال: يجوزُ عندنا أن يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه، ونقل عن بعض العلماء: أنه لا يجوز ذلك.

ثم تمسَّك ابن برهان بقوله تعالى: ﴿حم﴾ [غافر: ١]، ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١]، وقال: ومعلوم أن هذه الحروف لا يفهم معانيها، وقد تعبّدنا بها، واشتمل كتاب الله عليها. وقد ظهر من كلامه: أنه يقول: الخلاف فى أنه هل يجوز أن يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه أم لا؟ وأنت تعلم الفرق[2] بين ألا يعنى به شيئًا، وبين ألا يفهم معناه.

واعلم: أنه إن كانت هذه المسألةُ التى نقلنا كلام ابن برهان فيها هى المسألةَ التى يتكلم القاضى عبد الجبار «العمد»، وصاحب المعتمد، والمصنف فيها -: فكلام ابن برهان مخالف لكلام هؤلاء فى نفس محلِّ النزاع. وإن كانت المسألة غير هذه، بل هى أخرى، فلا اختلاف بين كلمات هؤلاء الأفاضل.

ثم ذكر ابن برهان تفصيلاً آخر، ولننقله؛ لتحصل الإحاطة بالمسألة: قال ابن برهان: «ما يتعلق به تكليف من أمر ونهى، لابد وأن يكون معلوما عندنا؛ إذ لا يجوز أن يخاطبنا[3] الله فى الأوامر والنّواهى، ولا نفهم[4] مراده ومقصوده من [٢١١ /أ] ذلك؛ إذ لو جوَّزنا ذلك، لأدَّى إلى التّكليف بالمحال؛ وهو باطلٌ، ولا كلام فى مثل هذا؛ فإنه يسلم لهم ذلك، وإنَّما الكلام فيما لا يتعلق به تكليف وأمر ونهى، هل يجوز أن يشتمل الكتاب عليه؟:

=يعتقده، فيظهر أنه بخلاف ما حلف عليه، فتلك اليمين لاغية لا حنث فيها؛ لأنه لم يقصد إنهاك الاسم المعظم بالمخالفة مع القسم به، وهى التى لم يضفها الله إلى كسب القلب؛ بحيث قال: ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ والله سبحانه أعلم.

(١) سقط من «ب».

(٢) فى «جـ»: الرق.

(٣) فى «جـ»: خاطبنا.

(٤) فى «ب»: ويفهم.

فإن كان لا يفهم معناه، فهذا هو محل[(١)] الخلاف، وإذا لم يفهم معنى مثل هـذا، فـلا يؤدِّى إلى التكليف بالمحال». وهذا الكلام يشعر بأن الخـلاف فـى المسـألة علـى التَّفصيـل الذى ذكره ابن برهان. ونقول نحن: وفيه بحث آخر، وهـو أن المـرادُ بكـلام ا لله [تعـالى الكلام][(٢)] النَّفسانىّ، أو الكلام اللسانى:

فالأول: من الصِّفات القائمة بذات ا لله تعالى. والثانى: من قبيل الأفعال، ضـرورة أن الأول قديم، والثانى حادث.

فالأول[(٣)]: يستحيل فيه ألا يكون له معنى، فهو عـين المعنـى. وأمـا الثـانى: فجـوازه بين؛ لأنه من قبيل الأفعال، ويجوز عندنا أن يفعل ما يهتدى به، وأن يفعل مـا يضـل بـه، وأن يفعل ما لا يضل به، ولا يهتدى به. وقد تمسَّك المصنِّف بوجهين:

الأول: أن التَّكلُّم بما لا يفيد هذيان، وهو نقص؛ وهو على ا لله تعالى مُحَال.

الثـانى: أن ا لله وصـف القـرآن بأنـه هـدى وشـفاءٌ؛ وذلـك لا يحصـل بمـا لا يفيــد، ووجههما ظاهر غنىٌّ عن الشرح.

وبما ذكرنا: يتبين وجه الخلل فى الدليل المذكور، وتفرعُ صحَّة الدليـل علـى قـاعدة التَّحسـين والتقبيـح العقليـين - ظـاهر؛ فـلا يسـتقيم التَّمسُّـك بـه إلا إذا صحَّـت تلــك القاعدة، وقد تبيَّن فسادها. وبما ذكرنا: تبيَّن ضَعْف جميع مقدمات دليله.

فإنا نقول: إن التكلم بما ذكرت [ليس بـ] هذيان؛ بل[(٤)] هو مهمـلٌ. وأمـا التَّمسُّـك بالآيات: فجوابه أن الآية الدَّالة على أن القرآن هدى وشفاء مطلقـة، ولا تـدلُّ علـى أنَّ كل آية هُدًى وشفاءٌ، فلا عموم للمطلقات.

على أنا نقول: قد يكون تلاوة ما لا يعنى به شيئًا إذا وقع التَّعبُّد به هُدًى وشفاء، فلا احتجاج بالأثر، ولا نسلم أن التكلم بالمهمل نقص، ولا نسـلم استحالة الكـلام المهمـل على ا لله تعالى. واحتج المخالف بأمور:

الأول: أنه جاء فى القرآن ما لا يفيد شيئًا؛ كقوله: ﴿**كهيعص**﴾ [مريم: ١]، وأمثاله كـالحواميم، وكقولـه تعـالى: ﴿**كَأَنَّـهُ رُءُوسُ الشَّـيَاطِينِ**﴾ [الصافــات: ٦٥] ولا يفيــد شيئًا[(٥)].

---

(١) فى «ب»: محال.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «ب»: والأول.

(٤) فى «ب»: بما.

(٥) تقريره أن المشبه به ينبغى أن يكون معلومًا للمخاطب؛ لأن التشبيه بـالمجهول لا يفيــد،=

وكقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البَقَرَةُ: ١٩٦] [١]، فقوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ لا يفيد فائدة زائدة على الثلاثة والسبعة.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾، لفظ «الواحدة» لا يفيد فائدة [زائدة] على لفظ «نَفْخَةٌ»، وقوله: ﴿إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١] لفظ «اثنين» لا يفيد فائدة زائدة على «إلهين[٢]».

وثانيها: أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ﴾ [آل عمران: ٧]؛ ويلزم من ذلك حصول المطلوب[٣].

=والشياطين غير معلومة للسامع؛ لعدم ظهورها للحس. وجوابه أنه قد تقرر فى أذهان السامعين أن الشياطين شيء وَحْشِيٌّ الشكل والصورة، وأنه مرجف مزعج للبشرية، هذا متقرر فى أذهان الناس من الصغر إلى الكبر، كما اشتهر ذلك فى العقل، فالتشبيه وقع بتلك الصورة المعلومة فى الذهن، فما وقع التشبيه إلا بمَعْلُوم. ينظر النفائس (٣/ ١٠٥٧).

(١) الاستدلال بها للخَصْم من وَجْهَيْنِ: الأول: هى قوله: ﴿تلك عشرة﴾ فإن المتقدم سبعة وثلاثة، ومن المعلوم بالضرورة أن السبعة، والثلاثة: عشرة؛ فلا فائدة فيه. الثانى: قوله: ﴿كاملة﴾ ومن المعلوم أن السبعة والثلاثة، عشرة لا تنقص، فقولُهُ: ﴿كاملة﴾ لا فائدة فيه. أجاب العلماء عن الأول بأن قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ﴾ أفاد رفع المجاز المتوهم فى «الواو» العاطفة للسبعة على الثلاثة؛ لأن الواو يجوز استعمالها بمعنى أو؛ كقوله تعالى: ﴿أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ [فاطر: ١]، فإذن على تقدير قوله: ﴿تلك عشرة﴾ يعنى أنها بمعنى «الواو» لا بمعنى «أو» فقد حصلت فائدة زائدة. وعن الثانى أن السامع إذا سمع ﴿ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] ربما توهم أن تأخير السبعة عن هذه المواطن الشريفة التى تعظم فيها أجور الأعمال - وهو موضوع العبادة المجبورة، وينبغى ألا يتأخر الجابر عن المجبور - أن ذلك ربما نقص الأجر، فأخبر الله - تعالى - أنها كاملة الأجر، لا كما يتوهم المتوهم، فقوله تعالى: ﴿كاملة﴾ لم يرد كاملة العدد، بل كاملة الأجر، وهذه فائدة زائدة. ينظر النفائس ٣/ ١٠٥٧ - ١٠٥٨.

(٢) أى: لفظ «إلهين».

(٣) قال أبو حيان فى البحر المحيط: تم الكلام عند قوله: ﴿إلا الله﴾ ومعناه: أن الله استأثر بعلمه تأويل المتشابه؛ وهو قول ابن مسعود، وأبى، وابن عباس، وعائشة، والحسن، وعروة، وعمر بن عبد العزيز، وأبى نهيك الأسدى، ومالك بن أنس، والكسائى، والفراء، والجبائى، والأخفش، وأبى عبيد؛ واختاره الخطابى والفخر الرازى. ويكون قوله: (والراسخون) مبتدأ و (يقولون) خبر عنه، وقيل: (والراسخون) معطوف على (الله) وهم يعلمون تأويله، «ويقولون» حال منهم، أى: قائلين، وروى هذا عن ابن عباس أيضًا ومجاهد، والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير،=

.. ..

=وأكثر المتكلمين، ورجح الأول بأن الدليل إذا دل على غير الظاهر، علم أن المراد بعض المجازات، وليس الترجيح لبعض إلا بالأدلة اللفظية وهى ظنية، والظن لا يكفى فى القطعيات؛ ولأن ما قبل الآية يدل على ذم طالب المتشابه، ولو كان جائزًا لما ذم؛ لأن طلب وقت الساعة تخصيص بعض المتشابهات وهو ترك للظاهر، ولا يجوز؛ ولأنه مدح الراسخين فى العلم بأنهم قالوا: آمنا به، ولو كانوا عالمين بتأويل المتشابه على التفصيل، لما كان فى الإيمان به مدح؛ لأن من علم شيئا على التفصيل لابد أن يؤمن به؛ وإنما الراسخون يعلمون بالدليل العقلى أن المراد غير الظاهر، ويفوضون تعيين المراد إلى علمه تعالى، وقطعوا أنه الحق ولم يحملهم عدم التعيين على ترك الإيمان؛ ولأنه لو كان «الراسخون» معطوفًا على «الله» لـلزم أن يكون (يقولون) خبر مبتدأ وتقديره: هؤلاء أو هم، فيلزم الإضمار - أو حال والمتقدم «الله» و «الراسخون»؛ فيكون حالا من الراسخين فقط، وفيه ترك للظاهر؛ ولأن قوله: (كل من عند ربنا) يقتضى فائدة: وهو أنهم آمنو بما عرفوا بتفصيله وما لم يعرفوه، ولو كانوا عالمين بالتفصيل فى الكل عرى عن الفائدة؛ ولما نقل عن ابن عباس: أن تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يقع جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى، وسئل مالك فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، انتهى ما رجح به القول الأول. وفى ذلك نظر، ويؤيد هذا القول قراءة أبى وابن عباس - فيما رواه طاوس عنه: (إلا الله ويقول الراسخون فى العلم آمنا به) وقراءة عبد الله: (وابتغاء تأويله إن تأويله إلا عند الله والراسخون فى العلم يقولون) ورجح ابن فورك القول الثانى، وأطنب فى ذلك وفى قوله ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل» - ما يبين ذلك أى: علمه معانى كتابك، وكان عمر إذا وقع مشكل فى كتاب الله يستدعيه ويقول له: غص غواص، ويجمع أبناء المهاجرين والأنصار ويأمرهم بالنظر فى معانى الكتاب، وقال ابن عطية: إذا تأملت قرب الخلاف من الاتفاق، وذلك أن الكتاب محكم ومتشابه، فالمحكم المتضح لمن يفهم كلام العرب من غير نظر ولا لبس فيه، ويستوى فيه الراسخ وغيره، والمتشابه منه: ما لا يعلمه إلا الله؛ كأمر الروح وآماد المغيبات المخبر بوقوعها وغير ذلك، ومنه ما يحمل على وجوه فى اللغة فيتأول على الاستقامة؛ كقوله فى عيسى: ﴿وروح منه﴾ [النساء: ١٧١] إلى غير ذلك، ولا يسمى راسخًا إلا من يعلم من هذا النوع كثيرًا بحسب ما قدر له، وإلا فمن لا يعلم سوى المحكم فليس براسخ، فقوله: (إلا الله) مقتض ببديهة العقل أنه تعالى يعلمه على استيفاء نوعيه جميعًا، والراسخون يعلمون النوع الثانى، والكلام مستقيم على فصاحة العرب، ودخلوا بالعطف فى علم التأويل، كما تقول: «ما قام لنصرى إلا فلان وفلان» وأحدهما نصرك بأن ضارب معك، والآخر أعانك بكلام فقط، وإن جعلنا (والراسخون) مبتدأ مقطوعًا مما قبله، فتسميتهم راسخين يقتضى أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذى استوى فى علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفى أى شىء رسوخهم إذا لم يعلمو إلا ما يعلم الجميع؟ وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام وموارد الأحكام ومواقع المواعظ،=

[وإنما][1] قلنا: «إن الوقف[2] على ما ذكرنا واجب»؛ لأنا لو لم نقف هناك، بل نقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] فإذا ابتدأنا بقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا [٢١١ /ب] بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] يصير «يقولون» عائدًا إلى جميع المذكورات السَّابقة، فيصير معنى الكلام: أن ا لله والرَّاسخين[3] فى العلم قالوا: آمنَّا [به] كُلٌّ من عند ربِّنا، وهذا القَوْلُ على ا لله باطلٌ، واستحالته بينة.

ويلزم من هذا: أن يكون الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ ا للهُ﴾ [آل عمران: ٧] واجبًا. فإذا ثبت ذلك، ظهر أنَّا لا نعلم تأويل المتشابهات؛ فإذن: فى القرآن ما لا يفيد معنى.

وثالثها: أن ا لله تعالى خاطب الفُرس بلغة العرب، مع أنهم لا يفهمون منها شيئًا، وإذا جاز ذلك، فليجز أن يخاطبنا بما لا نفهم منه شيئًا أصلاً، ولأن الإنسان قد يتكلم مع نفسه ولا يعنى به شيئًا، ولأنه تعالى كتب القرآن فى اللَّوح المحفوظ قبل أن ينزل على محمد ﷺ ولا يعرف معناه. والوجهان ذكرهما صاحب «العمد».

والجواب: أما ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] وأمثاله، فلا نسلِّم أنه لا يفيد، بل يفيد، وفى تفسيره أقاويل، والمختارُ: أنها أسماء السُّور. وأما «رءوس الشياطين»: فلا نسلِّم أنها غير مفهومة، بل العرب تفهم منه الشَّىء البالغ فى القبح الغاية القصوى، ويضربون المثل به. وأما قوله: ﴿عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] فهى للتأكيد، والتأكيد فائدة زائدة، وهو الجواب عن مثلها.

والجواب عن الآية: أن موضع الوقف فى قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وما ذكروه – مندفع؛ لأن غاية ما يلزم من ذلك دخول التَّخصيص فى الآية بدليل العقل؛ وذلك لاستحالة عود الضَّمير إلى ا لله تعالى.

=وإعراب «الراسخون» يحتمل الوجهين؛ ولذلك قال ابن عباس بهما، ومن فسر المتشابه بأنه ما استأثر ا لله بعلمه فقط، فتفسيره غير صحيح؛ لأنه تخصيص لبعض المتشابه. انتهى، وفيه بعض تلخيص، وفيه اختياره أنه معطوف على «ا لله» وإياه اختار الزمخشرى قال: لا يهتدى إلى تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه إلا ا لله وعباده الذين رسخوا فى العلم، أى: ثبتوا فيه، وتمكنوا، وعضوا فيه بضرس قاطع و(يقولون) كلام مستأنف موضح لحال «الراسخون» بمعنى: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به أى بالمتشابه. انتهى كلامه. ينظر البحر المحيط لأبى حيان (٢/ ٤٠٠ – ٤٠١).

(١) فى «جـ»: إنما.

(٢) فى «ب، جـ»: الواقف.

(٣) فى «جـ»: والراسخون.

على أنا نقول: لا دلالة للآية[(١)] على أن الله ما عنى بكلامه - والنِّزاع فيه - بل يدلّ على أنه يدلُّ على معنى يعلمه الله تعالى، ولا يعلمه غيره.

وأما الفُرس: فلهم طريق إلى معرفة كلام الله تعالى بالرُّجوع إلى العرب. وأما قوله: «الإنسان يتكلَّم مع نفسه، ولا يعنى به شيئًا»:

فجوابه: أنَّا لا نمنع ذلك؛ [وإنَّما نمنع ذلك][(٢)] فى مخاطبته للغير. وأما قوله: «كتب القرآن فى اللوح المحفوظ، ولم يعن[(٣)] به شيئا إذ ذاك»: فجوابه المنع؛ والله أعلم بالصواب.

واعلم: أنه لابُدَّ من العلم بما قاله صاحب «العمد» وصاحب «المعتمد»؛ فإنه أصل لما ذكره المصنف ههنا؛ فلننقل كلامهما بعبارتهما؛ لئلا يحتاج النَّاظر فى «المحصول» المحصِّل لأصول الفقه إلى غير هذا الكلام.

قال صاحب «المعتمد» فى شرحه لـ«العمد»: الحشويَّة[(٤)] تجوِّز أن يتكلم الله - عز وجل - بكلامه، ولا يعنى به شيئًا.

قال صاحب «العمد»: وأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يخاطب، ولا يريد بالخطاب شيئًا ألبتة، فهو أن ذلك يوجب كَوْنَ خطابه عبثًا لا فائدة فيه - يتعالى الله عن ذلك - فإذن: يجب أن يريد به معنى؛ ليخرج عن حدِّ العبث.

---

(١) فى «ب»: للأم.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «ب»: ولم يعنى.

(٤) قال القرافى: «الحشويَّةُ»: من المشايخ من يرى أنه لفظ يقال بسكون الشين؛ لأن منهم المجسمة، والجسم محشو؛ فهم ينسبون للحشو بسكون الشين. ومنهم من يقول الحَشَوية بفتح الشِّين، ويقول: سبب هذا الاسم أن الحسن البصرى كانوا فى حلقته، فوجد كلامهم ساقطًا، وكانوا بين يديه، فقال: ردُّوا هؤلاء لحَشَا الحلقة، أى: لجانبها، والجانب يسمى «حَشا» ومنه «الأحشاء» لجوانب البَطْن، والنسبة إلى «الحَشَا» حَشَوىٌّ بفتح الشين؛ نحو عَصَى عَصَوِىّ، وَرَحَى رَحَوِىّ، وهذا هو أظهر القولين. تنبيه: مراده بقوله - المصنف -: خلافًا للحشوية قيل: هم الطائفة الذين لا يرون البَحْث فى القرآن إذا تعذر إرادة ظاهره، نحو آيات الصفات؛ فإنهم لا يعتقدون ظاهرها، بخلاف المجسمة منهم؛ فإنهم يجرونها على ظواهرها، وهؤلاء يقولون: ما يعرف معنى هذه الآيات أصلاً، بل يفوضها إلى الله - تعالى - فى تعين مجازها بعد أن يعتقد أن خفاءها غير مراده. ومقتضى هذا أن تكون الفهرسة: لا يجوز أن يتكلم الله - تعالى - بما لا يفهم، وهى عبارة المُختَصَرات، وهذا هو الأقرب للصواب. النفائس (٣/١٠٦٠).

فإن قيل: «ما أنكرتم على أنه لا يريد ذلك؛ لكنه يتعبّد بتلاوته فقطْ، وذلك فائدة تخرجه عن كونه عبثًا»:

قيل له: إن تجويز ما جوَّزته يمنع من أن يعلم أنه [٢١٢/أ] يتعبَّد بتلاوته؛ لأنه إنما يتعبد بذلك بخطاب آخر؛ فكيف يعلم [أنه] أراد هنا التِّلاوة - ولا طريق يذكر فى ذلك إلا وبمثله يجب أن يريد بأوامره ونواهيه ما وضع له - على أن التَّعبُّد بتلاوة ما لا يفهم معانيه لا يحسن؛ لأنه لا يكون بينه وبين التَّعبُّد بالتَّصويت فضل.

وإذا كان كذلك، فأى فائدة فى أن يجعل بعضه أمرًا، وبعضه نهيًا وخبرًا وعظة وتذكرة، إن لم يكن مفيدا لمعانيها؟! وكيف يصير ذلك خطابًا لقوم دون قومٍ إن كانت البغية به التِّلاوة فقط؟! وكيف يصح أن يخبر عنه أنه أنزله بلسان العرب، ومع ذلك لا يحتمل[١] على ما وضع فى لسانها. وبعد: فإن التالى [٢] إما يتعبد بالتِّلاوة؛ لأنه عند تلاوته ما كان وعظًا منه يتّعظ به، وما كان أمرًا يأتمر به، وما كان فيه زجرًا ينزجر به، ولو لم يكن مفيدًا لمعانيه، لما كان للتَّعبُّد[٣] بتلاوته معنى؛ لأنه إنما يتعبّد بتلاوته من يعرف معناه، أوصَحَّ أن يعرفه؛ ليقع[٤] له من الفائدة ما ذكرناه، وهذا بيِّن. هذا ما قاله صاحب «العمد» فى هذه المسألة.

قال صاحب «المعتمد» شارحًا هذا الكلام: اعلم: أن من جوَّز أن ينزل[٥] الله كلامًا لا يعنى به شيئًا: إما أن يقول: إنه كلام لم[٦] يوضع فى شىء من اللغات لمعنى، [وإما أن يقولْ: إنه قد وضع فى بعض اللُّغات لمعنى][٧]:

فإن قال بالأوَّل أو بالثانى: كان مضيفًا إلى الله سبحانه وتعالى ما ينفر عن أنبيائه نفرة، يشبه فى هذه الحالة بالهذيان، ومن تأمل ذلك، علم أنه من أقوى ما تنفر عنه القوى.

وأيضًا: فإن الذى له تحسن المخاطبة هو الإفادة لا غير؛ ولهذا[٨] يوصف كلام

---

(١) فى «ب»: يحصل.

(٢) فى «ب»: الثانى.

(٣) فى «ب»: للتقيد.

(٤) فى «ب»: ليقطع.

(٥) فى «حـ»: يترك.

(٦) فى «حـ»: ثم.

(٧) سقط فى «ب».

(٨) فى «ب»: لهذا.

الهاذى بالنقص[(١)]، وإن كان له فيه غرض آخر؛ [لأنَّ][(٢)] الهاذى قد يستروح إلى هذيانه ويلتذّ؛ فيبطل بدليل قول من جوز ألا يعنى[(٣)] الله سبحانه بكلامه شيئًا إذا كان فى سماع ذلك الخطاب مصلحة، أو كان فى تلاوته مصلحة، أى: بأن يكون الغرض فى إتيانه الإيمان بأنه من عند الله؛ لأنا بيَّنا أن الكلام لا يحسن لغرض سوى ما ذكرناه.

وأيضًا: لو كانت الفائدة فى خطابه الموضوع فى اللُّغة لمعنى من المعانى: أن يتعبَّد بتلاوته فقط - لوجب أن يخبرنا أنه قد تعبَّدنا بذلك بخطاب موضوع له، فإذا جوزنا ألا يعنى بخطابه شيئا، [و] لم نأمن ألا يعنى[(٤)] بذلك الإخبار شيئًا أصلاً، فلا نأمن مثله فى جميع خطابه؛ فلا يحصل فى خطابه كله غرض الإفادة، ولا غرض التعبّد بالتلاوة، وفى ذلك خلو[(٥)] كلامه عن فائدة تستفاد منه.

فإن قيل: «يضطرنا الله تعالى إلى العلم بأنه قَصَدَ بذلك الإخبار التعبُّد بتلاوة كلامه»:

قيل: لا يجوز ذلك مع التّكليف.

فإن قيل: «يضطر إلى ذلك بعض العقلاء ممن قد أغناه بالحسن عن القبيح[(٦)]؛ فلا يكون مكلفًا، وذلك العاقل يخبرنا بذلك»: قيل: إن أخبرنا، لا نثق بخبره؛ لأنه[(٧)] مضطر إلى العلم [٢١٢ /ب] بقصد القديم سبحانه؛ لتجويز كونه كاذبًا.

فإن قيل: «نأمن كذبه بإظهار معجزة عند إخباره»: فالجواب: أن أعلى منازل التّصديق بالقول، فإذا لزمكم ألا تستدلُّوا بقوله له: «صدقت» على أنه عنى تصديقه لو علمتم أنه كلامه، فالمعجزة بألا تدلَّ على أنه قصد تصديقه أولى.

ولقائل أن يقول: إن الخطاب له دلالة على [ما][(٨)] وضع له، ووجب أن يحمل [على] موضوعه إلى أن يدل الحكيم على أنه ما عنى به شيئًا؛ كما يجب عندكم حمله على

(١) فى حـ: بالقص.
(٢) سقط فى «ب».
(٣) فى «حـ»: لا يعين.
(٤) فى «حـ»: أن يعنى.
(٥) فى «ب»: خلق.
(٦) فى «حـ»: القبح.
(٧) فى «ب، حـ»: أنه.
(٨) سقط فى «ب».

موضوعه؛ إلا أن يدلُّ على أن المتكلم أراد غير ظاهره؛ فلا يلزمنا إذا أجزنا أنه لم يعن ببعض كلامه شيئا، وأنه أراد تلاوته فقط: أن يجوز فى هذا الخبر ألا يكون قد عنى به موضوعه؛ وإنما يلزم التوقُّف فى جميع كلامه من جواز ألا يعنى الله بخطابه شيئا، ولا يدلُّ عليه حتى يخرج خطابه عن أن يكون له دلالة.

وقد قيل: إنه لا يجُوز أن يتكلم الله بخطاب، ولا يعنى به شيئًا، ويكون الغرض التعبُّد بتلاوته؛ لحصول مصلحة فيها؛ لأنَّ حصول المصلحة متأخّر عن حال المخاطبة، والفعل لا يقف حسنه على أمر متأخر.

ولقائل أن يقول: وجب ألا يحسن الكلام، وإن قصد به إفادة معناه؛ لأن فهم المخاطب معناه متأخر عن حال المخاطبة. فإن قلتم: «إنما حسن هذا الخطاب؛ لأنَّ المتكلم قصد إفادة معناه، وهذا يفارق الكلام»:

قلنا لكم: وإذا قصد التَّعبُّد بتلاوته، فهو مقارن بحال المخاطبة. وقيل أيضًا: إن المصلحة إنما تحصل بالتلاوة إذا اتَّعظ التالى بما يتلوه، وائتمر بأوامره، واتبع براهينه[١]، واعتبر بأخباره؛ وهذا لا يحصل إلا وقد علم أنَّ المتكلم قد عنى به شيئًا.

ولقائل أن يقول: فى هذا تخالفون: هل[٢] ما أنكرتم أن تكون المصلحة حاصلة بنفس التِّلاوة، وليس يجب أن يعرف وجه المصلحة، ولا يمتنع أن يكون فى نظم الكلام ما يدعوه إلى تلاوته؛ فيقع التشاغل به عن بعض المصالح، ويكون مصلحة من هذا الوجه.

وقيل أيضًا: إنه لو لم يعن خلافه، لجرى مجرى التصويت، ولما حسن إنزاله، ولهم أن يلتزموا حسن التَّعبُّد بالتصويت.

فإن قيل: «فى التَّعبُّد بذلك التيسير»: قيل: هذا عود إلى الدَّليل الأول، لو لم يرد به شيئًا، لم يكن لإنزاله بلغة العرب معنى، ولا لاشتماله على أقسام الكلام فائدة.

ولقائل أن يقول: الفائدة فى ذلك: أن المصلحة لا تحصل إلا بما هذا سبيله؛ فإذا استحال ذلك، فبينوا وجه استحالته. واعلم: أنه قد تلخّص مما ذكر فى هذه المسألة: أنّ أصل هذه المسألة قاعدة الحسن والقبح العقليين:

فالأشاعرة: لا يمكنهم تقرير هذه المسألة على ما اختاره المصنف؛ لأنهم لا يقولون

---

(١) فى «ب»: براهيانه.

(٢) فى «ب»: بل.

بالحُسن والقُبح العقليين. وأما المعتزلة: فهم الذين يسهل عليهم تقرير هذه المسألة؛ بناء على قاعدة الحُسن والقبح العقليين.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: فِي أَنَّهُ لا يَجُوزُ أَنْ يَعْنِيَ بِكَلامِهِ خِلافَ ظَاهِرِهِ، وَلاَ يَدُلّ عَلَيْهِ أَلْبَتَّةَ؛ وَالْخِلافُ فِيهِ مَعَ الْمُرْجِئَةِ.

لَنَا: أَنَّ اللَّفْظَ الخَالِيَ عَنِ الْبَيَان أبدًا - يَكُونُ بالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ ظَاهِرِهِ مُهْمَلا؛ وَقَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ التَّكَلُّمَ بِالْمُهْمَلِ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى الله تَعَالَى.

فَإن قِيلَ: «إِنْ عَنَيْتَ بالْمُهْمَل: مَا لا فَائِدَةَ فِيهِ أَلْبَتَّةَ - فَلاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الأَمْرَ كَذَلِك؛ لأَنَّهُ تَعَالَى، إِذَا تَكَلَّمَ بِمَا ظَاهِرُهُ يَقْتَضِي الْوَعِيدَ؛ مَعَ أَنَّهُ لا يُرِيدُ ذَلِكَ - حَصَلَ مِنْهُ تَخْوِيفُ الْفُسَّاق، وَالتَّخْوِيفُ يَمْنَعُهُمْ مِنَ الإقْدَام؛ فَقَدْ حَصَلَتْ هَذِهِ الْفَائِدَةُ. وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّهُ لا يَحْصُلُ مِنْهُ فَائِدَةُ الإفْهَام - فَهُوَ مُسَلَّمٌ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّ مَا يَكُونُ كَذَلِكَ - فَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى اللهِ تَعَالَى؛ فَإِنَّ هَذَا أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ؟!»:

وَالْجَوَابُ: لَوْ فَتَحْنَا هَذَا الْبَابَ - لَمَا بَقِيَ الاعْتِمَادُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ خَبَرِ اللهِ وَخَبَرِ رَسُولِهِ ﷺ؛ لأَنَّهُ مَا مِنْ خَبَرٍ إِلاَّ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ أَمْرًا وَرَاءَ الإِفْهَامِ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ ظَاهِرُ الْفَسَادِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابدَّ من نقل مذهب المُرْجئة[1] لتعلُّقه بهذه المسألة؛ لتتمَّ الإحاطة بها؛ فنقول: اختلف المسلمون [في مرتكب الكبيرة]، والوجوه التي يمكن أن تقال فيها أربعة: أحدها: القطع بأنه لا يعاقب؛ وهذا قول المُرجئة الخالصة الذين يقولون: المعصية ما تضر معَ الإيمان.

وثانيها: القطع بأنه يعاقب؛ وهذا قول المعتزلة الوعيدية، وهؤلاء اختلفوا: فمنهم من حكم بأنه يقبح من الله تعالى العفو، وهو مذهب [البَلْخِيِّ] وأصحابه. ومنهم من جوَّزه

(١) المرجئة: اسم فرقة من كبار الفرق الإسلامية لقبوا به؛ لأنهم يرجئون العمل عن النية، أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد، من أرجأه أي: أخره ومنه: «أرجه وأخاه» أي: أمهله وأخره، أو لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة، فهم يعطون الرجاء. وعلى هذا ينبغي ألا يهمز لفظ المرجية، وفرقهم خمس: اليونسية، والعبيدية، والغسانية، والثوبانية، والثومنية، كذا في شرح المواقف، وتحقيق كل في موضعه. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/٣.

عقلاً، ومنع [منه][١] سمعًا؛ وهم أكثر البصريين. ثم اختلفوا من وجه آخر، [هل][٢] يبقى مخلدًا فى النّار أم لا؟:

فإنّ الوعيدية حكموا بالتّخليد، والخالدىّ زعم أنه يخرج من النّار.

وثالثها: الذين قطعوا بأن الله يعاقب صاحب الكبيرة فى الجملة، وقطعوا بأنه لا يخلدهم، وقطعوا - أيضا - بالعفو عن بعضهم؛ لكنهم توقفوا فى أمر كلّ واحد من العصاة وهو مذهب أبى حنيفة، وأكثر أهل السُّنّة؛ قال الإمام صاحب «المحصول»: إنه اختيارنا.

ومنهم من توقف فى الكل. هذه المذاهب هى المنقولة فى هذه المسألة، ومنها ثار الخلاف فى المسألة التى نحن بصدد شرحها فى الكتاب.

واعلم: أنّ صاحب «العمد» ذكر أن الخلاف فى هذه مع بعض المرجئة. والدّليل على صحّة المختار: أن الكلام الذى ما أريد ظاهره، بل أريد غير ظاهره: إذا لم يقترن به ما يدلُّ على أن المراد غير ظاهره - هو كالمهمل بالنسبة إلى غير ظاهره؛ لأنّ اللفظ لم يوضع لغير الظّاهر، ولم تقترن به قرينة دالّة على أنّ المراد غير الظاهر.

فإذن: لا دلالة للّفظ على غير الظّاهر: لا بنفسه، ولا بالقرينة؛ فلا دلالة للفظ على ذلك، ولا نعنى بالمهمل أو ما هو كالمهمل إلا هذا [٢١٣ /ب]. والتكلم بالمُهْمَل أو ما يجرى مجراه نقص، وهو على الله تعالى محالٌ.

فإن قيل: «إن عنيت بالمهمل: ما لا فائدة فيه أصلاً - فهو كذلك؛ ولكن لا نسلم أن هذا الكلام الخالى عن البيان أبدًا لا فائدة فيه، بل فائدته تخويف الفسّاق، وفى ذلك انزجارهم عن القبائح الشرعية.

وإن عنيت به: الخالى عن فائدة الإفهام - فلم قلت: إن ذلك لا يجوز على الله؟! وهذا هو أول المسألة، وهو محلّ النزاع»:

أجاب المصنف عن هذا السؤال بأن قال: لو فتحنا هذا الباب، لارتفع الأمان، ولما بقى الاعتماد على خبر الله، وخبر رسوله ﷺ إذ ما من خبر إلا ويمكن فيه هذا الاحتمال، وهو أن يكون المقصود منه أمرًا وراء الإفهام؛ وهذا واضح الفساد. واعلم: أن هذا الدّليل ضعيف، وقد تبيَّن فى شرح كلام المصنِّف فى المسألة المتقدمة على هذه المسألة، ومقدمات الدّليل بأسرها ممنوعة.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

وأما الجواب الذى ذكره عن السُّؤال، فليس ذلك بجوابٍ[١] عنه، بل هو إعْرَاض عن ذلك الدَّليل، واستئناف ذِكْرِ دليلٍ آخر.

ووجهه: أنه لو جاز من الله تعالى أن يتكلَّم بشىء، ولا يريد به ظاهره، ولا يدلُّ على ذلك أبدًا -: لتطرَّق هذا الاحتمال إلى كلِّ فرد من أفراد كلامه؛ فلا يبقى الاعتماد على شىء من كلامه؛ واللازم باطل.

واعلم: أن هذه [المسألة][٢] فرَّعها أبو الحسين البصْرىُّ على قاعدة الحُسْن والقُبْح العقليين. وإذا أريد تقرير هذه المسألة بدليل عام[٣]: فطريقه أن نقول: إما أن يكون التَّكلُّم الذى ما أريد ظاهره - مع خلوِّه عن البيان - جائزًا على الله تعالى أو لا؛ وأيما كان، فالمطلوب حاصل: أما إذا لم يكن جائزًا: فظاهر. وأما إذا كان جائزًا: فنقول: القرائن القاطعة من أحوال الأنبياء - عليهم السَّلام - فى مخاطباتهم المتكررة لله مع طول اللَّيالى والأيام، واختلاف الوقائع والأزمان -: تدل دلالة قاطعة على أن الله تعالى أراد من آى الوعيد ظواهرها، مع تجويز المغفرة.

لا يقال: «هذه المسألة غير منقَّحةٍ من جهة الكشف عن محلّ النزاع؛ فإن قوله: «لا يجوز أن يعنى[٤] بكلامه خلاف ظاهره، ولا يدلّ عليه» - للسائل أن يستفهم ماذا أريد به؟: فإنه إن أراد أنه يجب عليه أن يدلَّ عليه فى الجملة: فنسلم ذلك؛ ونقول: إن أراد أن يدلَّ عليه بدلالات غامضة لا يفهمها إلا العلماء الرَّاسخون، فمسلم.

وإن أراد به أنه يجب عليه أن يدل عليه بدلالات ظاهرة يفهمها المخاطبون بأسرهم فهذا غير لازم، ولا يمكن أيضًا؛ لأن المعانى التى لا يتصورها [إلا] العالم، كيف يمكن أن يفهمها العامَّة بدلالات ظاهرة؟! فلو أمكن ذلك، لما وقعت الحاجة إلى الخطاب بالأمر؛ لأنه الظَّاهر، ثم يدلّ [٢١٤/ب] عليه بدلالات ظاهرة، بل الخطاب بالكلام الواحد يمكن أن يفهم منه العلماء والخواصُّ معنى هو غامض عقلا، يتعلق بأحوال النفس فى العادة[٥]، ومنازلها فى السُّلوك، والعامّة لا تتصور تلك المعانى، ولا يمكن تفهيمهم الكلام مادامت نفوسهم جاهلة، لكن يفهمون معنى يتعلق بالمَحْسُوسات والأجسام، وهى إلف[٦] مناسبات.

---

(١) فى «جـ»: الجواب.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: عامر.

(٤) فى «ب»: تعنى.

(٥) فى «ب»: المعاد.

(٦) فى «ب»: الغير.

وكل أحد يزعم أن للفظ[١] ظاهرًا فيما فهمه من اللفظ، ولا يمكن خطاب كافَّة الأمم إلا كذا، فالواجب هو إِطْلاَعُ البعض على ما هو المراد باللفظ حقيقة، لا إطلاع الكل دفعة؛ فذلك غير ممكن، ولو كان ممكنًا، لكان الواقع هو ذلك لا هذا.

وإذا عرفت هذا، عرفت: أن مثل هذا الكلام لا يعدُّ من المهملات، بل هو مشتمل على أتمِّ الفوائد. ثم قوله فى الجواب: «لما بقى الاعتماد على شىء من خبر الله» - ممنوع؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن هناك طريق إلى معرفة المراد من كلِّ خبر، وأمر ونهى، [وهو][٢] تَحْصِيْل العلُوم بالمَعَانى المعقولة، وكثرة الِفكْرِ، وطول التَّأَمُّلِ فى آيات الله تعالى، والإقبال على العلوم والمعارف الحكمية.

فمن هداه الله إلى ذلك، فقد وقف على ما هو المراد، وإلا بقى جاهلاً، والواقع هكذا، وهو [من][٣] الممكن فى الوقوع؛ وكذا الحكم فى المسألة التى نذكرها بعد، فمن كان عالمًا بما ذكرنا، قطع.

لأنا نقول: كلام المصنف دالٌّ على الكشف عن محلِّ النزاع دلالة ظاهرة للمصنف؛ فإنه قال: «لا يجوز من الله تعالى أن يريد بكلامه خلاف ظاهره ولا يدلّ عليه»؛ وهذا كلام واضح الدَّلالة على المقصود. وأما قوله: «تلك الدَّلالة قد تكون، ولا يجب أن يفهمها المخاطبون»:

قلنا: المدعى أنه لا يخلو عن دلالة، وقد تكون واضحة، [وقد تكون][٤] غامضَةً؛ ولكن يفهمها المحصل؛ فهذا هو محل النزاع.

وكل ما ذكر لا يتجه بعد تلخيص محل النزاع، على أنا[٥] قد فهمنا من كلام الإنسان، لمعرفتنا بمذهبه؛ وذلك لأنَّ الله جمعنا وإياه فى زمان واحد فى بلاد مختلفة، واجتمعنا فى مباحث ومناظرات، اقتضت تلك الأمور معرفتنا لحقيقة مذهبه.

وأنه يشير بهذه الكلمات: إلى أنَّ فى القرآن آيات تدلُّ على أحوال المعاد[٦].

---

(١) فى «ب»: اللفظ.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) سقط فى «جـ».

(٥) فى «جـ»: أنه.

(٦) حشر الأجساد، ويسمى المعاد الجسمانى أيضا: أجمع أهل الملل كلهم على جواز حشر الأجساد ووقوعه بعد اختلافهم فى معنى الإعادة؛ فمن ذهب إلى إمكان إعادة المعدوم، قال: إن الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم. ومن ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم، قال: إن الله تعالى يفرق أجزاء=

.. ..

=أبدانهم الأصلية، ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة. فنقول: أما جواز حشر الأجساد فلأن أجزاء الميت إن لم تنعدم فهى قابلة للجمع والحياة، والله تعالى عالم بتلك الأجزاء، وإن فرضت أنها عدمت، جاز إعادتها؛ لما عرفت من جواز إعادة المعدوم. وأما وقوعه؛ فلأنه جاء فى القرآن العظيم أكثر من أن يحصى بعبارات لا تقبل التأويل؛ كقوله تعالى: ﴿قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ وأنكرها الفلاسفة، وقالوا: إن المعاد الجسمانى غير ممكن؛ لأنه لو أكل إنسان إنسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزءا من بدن الآكل، فذلك الجزء إما أن يعاد فى الآكل أو فى المأكول منه، وأيًّا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه. والجواب: أن المعاد هو الأجزاء الأصلية والأجزاء الأصلية هى الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء، والأجزاء الأصلية التى هى للمأكول منه فضلة فى الآكل، فيرد إلى المأكول منه. (تذنيب) هل يعدم الله تعالى الأجزاء البدنية ثم يعيدها، أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟ الحق أنه لا جزم فى هذه المسألة، لا نفيا ولا إثباتا؛ لعدم الدليل على شيء من الطرفين، والتمسك على إعدام الأجزاء بقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ - تمسك ضعيف؛ لأن التفريق إهلاك كالإعدام، فإن هلاك كل شيء خروج الشيء عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا، ومثله يسمى فناء عرفا، فلا يتم الاستدلال أيضا على الإعدام بقوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾؛ كذا فى شرح المواقف. حكاية مذهب الفلاسفة فى الميعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقل الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها وهم أنكروا حشر الأجساد، وأثبتوا المعاد الروحانى، وقالوا: للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة، وضبط الاحتمالات هنا أن النفس قبل مفارقة البدن إما عالمة بالله وصفاته، وإما جاهلة به جهلاً مركبًا بأن اعتقدت خلاف الواقع، أو جهلا بسيطا، وعلى كل من التقادير الثلاثة، فإما أن تكون للنفس هيئات ردية هى الإلف إلى المشتهيات أو لم تكن، فالعالمة النقية عن الهيئات الردية مبتهجة أبدا بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلمى، وبريئة عن ألم شوق المشتهيات؛ وذلك كالمؤمن التقى عندنا. وأما العالمة الكاسبة للهيئات الردية، فهى - بعد المفارقة - متألمة بسبب اشتياقها إلى مقتضيات تلك الهيئات اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية، لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الأمر، فيزول الألم أيضا؛ وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا. وأما الجاهلة جهلا مركبا فهى التى اشتاقت إلى الكمال العلمى لكنها ضلت فى طريقه، فوصلت إلى النقصان، فعينها النقصان الذى هو الجهل المركب وفوت الكمال الذى هو العلم، فإذا فارقت البدن تتنبه لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة هى إليه، فتتألم به ألما عظيما دائما أبدا لامتناع زوال نقصانها، وامتناع وصولها إلى الكمال لفقد القوى البدنية التى تكتسب النفس بواسطتها المعارف؛ وذلك كالكافر عندنا. ولم يذكر فى «شرح المواقف» حال الجاهلية بالنسبة إلى الهيئات الردية، والظاهر أنها إن اكتسبت الهيئات الردية فهى متألمة بسببها أيضا؛ كما سبق، وإن لم يدم ذلك الألم. أقول: هنا إشكال وهو أن النفس بعد المفارقة إما أن تكون معها القوة المدركة، أو لا؛ فعلى الأول فلم لا يجوز أن يحصل بها كمالها الذى هو العقائد الحقة؟ وكيف=

وهى تؤوَّل على غير ظاهرها على المعاد الروحانى بمعنى التناسخ، وجميع هذه الإشارات إلى تلك المقاصد، وهو يعتقد أن العقل يرشد[1] إلى تلك التّأويلات. واعلم: أن فساد المذهب يكفى فى فساد تلك التأويلات.

وأما المنع الذى أورده على قول المصنِّف: «لما بقى اعتمادٌ على شىء من خبر الله» - فمنع مندفع؛ لأن الكلام فى الآيات الدَّالة على الوعيد، والعقل لا يدرك إلا إمكان تلك الأمور الدَّالة عليها، أى: الوعيد. وأما وقوع مدلولاتها [٢١٤/ ب]: فهو الذى نازع فيه من نازع؛ وذلك لا يدرك بالعقل.

وهذا كما يقول فى عذاب القبر وغيره، مما أخبر عنه الصَّادق، فالإمكان يدرك بالعقل، والوقوع بإخبار الصَّادق، عليه السلام. وَلْنَنْقل الآن كلام صاحب «المعتمد» فى هذه المسألة؛ لتتم الإحاطة بجميع ما نقل فى هذه المسألة:

=يصح ما قالوا من امتناع وصولها إلى الكمال؟ وعلى الثانى فكيف تتنبه لنقصانها وفوت كمالها؟ وأما الجاهلة با لله تعالى وصفاته جهلا بسيطا فإما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق إليه أو لا، فالثانى: إن خلت عن الهيئات الردية فهى ناجية من الألم؛ لسلامتها عن ألم شوق الكمال وألم الهيئة الردية؛ كغير المكلفين عندنا، وإن كانت لها هيئات ردية تتألم بها لكن لا يدوم. والأول وهى الجاهلة التى بها شوق إلى الكمال، إن حصلت لها الهيئات الردية أيضا، فهى بعد المفارقة متألمة أبدا بشوقها إلى الكمال ويأسها عن تحصيله، أو متألمة أيضا بسبب الهيئات الردية، لكن هذا الألم لا يدوم، لعدم دوام تلك الهيئات، كما عرفت، وإن لم يحصل لها تلك الهيئات فهى متألمة بالشوق إلى الكمال فقط دائما أبدا. قال شارح المواقف: واعلم أن الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد لا تزيد على خمسة: الأول ثبوت المعاد الجسمانى فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، أقول: أى النفس المدركة بدون البدن، ثم أقول: لا يبعد أن يكون من هؤلاء من يقول بعذاب القبر بإدخال الروح والجسد لا الروح فقط. والثانى: ثبوت المعاد الروحانى فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين، والثالث: ثبوتهما معا؛ وهو قول كثير من المحققين، كالحليمى، والغزالى منا، ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخرى الإمامية، وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهو المكلف والمطيع، والعاصى والمثاب، والمعاقب، والبدن يجرى منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق، خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه، كما كان فى الدنيا. أقول: لعل المعاد الروحانى عند تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد. والرابع: إنكارهما معًا، وهذا قول الفلاسفة الطبيعيين. ولعلهم يقولون: النفس هى المزاج فينعدم عند الموت، ويستحيل إعادتها؛ زعما منهم أن إعادة المعدوم محال وقد عرفت فساده، نعوذ با لله تعالى من العقائد الباطلة! والخامس: التوقف فى هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس، فإنه قال: لم يتبين لى أن النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت، فيستحيل إعادته، أو هى جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد؟ (ينظر نشر الطوالع ص ٣٥٠ - ٣٥٦).

(١) فى «حـ»: مرشد.

قال صاحب «المعتمد» في شرحه لـ«العمد»: اعلم: أن من خاطب قومًا بكلام قد عنى به معنى من المعاني، فقد أراد إفهامهم ذلك المعنى؛ لأن إرادة الإفهام هو المعقول من المخاطبة، فلو خاطب الله سبحانه قومًا بكلام له موضوع له في اللغة، و لم يعن به موضوعه، و لم يدلهم على ما عناه -: لم يخل من أن يكون غرضه إفادتهم مراده، أو لا يكون [ذلك][1] غرضه:

فإن لم يكن ذلك غرضه: نقض كونه مخاطبًا لهم، ووجب أن يكون كلامه عبثًا قبيحًا. وإن كان غرضه إفادتهم مراده؛ مع أنَّ الخطاب إذا تجرَّد لا يدلُّ على موضوعه -: كان قد رام أن يدلهم بما لا يدلُّ، وهذا جارٍ مجرى أن يروم تحريك الشيء بما لا يحركه، وتسويده بما لا يسوده؛ ولأنه إن أراد أن يفهموا مراده بالخطاب، فقد كلفهم ذلك مع أنه لا سبيل لهم إليه، إذ كان الأسبق إلى الأفهام من الخطاب المتجرد موضوعه لا غير؛ وفي ذلك تكليف ما لا يطاق، ولأن إنزاله كلامه على لغة العرب يقتضي أن يعني به ما يعنونه به، وما وضعوه له، وهم إنما وضعوا الكلام للحقيقة، وهي المفهومة عندهم من إطلاق الكلام، ولولا ذلك، لم يكن متكلمًا بلغة العرب؛ فصار إنزاله القرآن بلغة العرب كالإخبار منه بأنه يعني به ما وضعوه له، وكالأمر بما أن يحملوه بما وضعوه له، إلا إذا قرن به قرينة.

ولو عنى بخطابه المتجرد غير ظاهره من غير دلالة: انتقض كونه متكلمًا بكلام العرب، وصار كأنه فعل خلاف ما أخبرنا به، وكأنه أمرنا أن نعتقد أنه عنى بالخطاب ظاهره، مع[2] أنه لم يرده؛ وفي ذلك الإغراء بالجهل، والأمر به، تعالى الله عن ذلك. وهذه الوجوه تقتضي أن يريد بالخطاب إذا قرنه بقرينة: ما يقتضيه الخطاب مع القرينة؛ [لأن الخطاب مع القرينة][3] يفيد ذلك؛ كما يفيد الخطاب المتجرد[4] موضوعه.

وجه آخر: هو أن الخطاب إنما يدل على أن المخاطب به قد عنى به بشرط أن يكون فاعله ممن يجب أن يعنى بكل خطابه المتجرد ظاهره؛ لأنه يمكن أن يتكلم المتكلم بالخطاب، ولا يعنى به ظاهره؛ فلابد من شرط يقترن بالخطاب معه يدل الخطاب على أن المتكلم قد عنى به ظاهرهُ، ولا شرط في ذلك إلا أن يكون لا يجوز أن يعنى بخطابه

---

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في جـ.

(٣) سقط في: «ب».

(٤) أي: عن القرينة.

المتجرد غير ظاهره، فمن جوز على الله تعالى ألا يعنى ببعض خطابه ظاهره -: فقد أفسد الشرط الذى معه [٢١٥/أ] يمكن الاستدلال بخطابه على مراده؛ لأنه ليس بعض الخطاب بأن يجوز ذلك فيه أولى من بعض.

وإذا ساغ هذا التجوز، خرج خطابه أجمع عن أن يكون دالاً على مراده.

فإن قيل: «بعض خطابه لحصول هذا الشرط فيه أولى من بعض؛ لوجوه: منها: أن يكون الخطاب تكليفا. ومنها: أن يكون غير محتمل. ومنها: أن يكون الخطاب مؤكدا.

أما التكليف: فيجب أن يريد الله به ظاهره؛ لأن الأمر والنهى لابد وأن يعنى الله بهما ظاهرهما؛ لأنهما تكليفان، [فإن][1] لم يعن ظاهرهما؛ كان قد كلفنا ما لا سبيل إلى العلم به؛ إذ الخطاب لا يدل عليه ولا غيره يدل عليه[2]. فأما الإخبار عن الوعيد، لو لم يعن به ظاهره لم يؤد ذلك إلى تكليف بما لا يطاق؛ لأن الوعيد ليس بتكليف»:

قيل: الوعيد إذا كان خطابا لنا وإخبارا، فهو تكليف؛ لأنه يفهم المراد به؛ لأن من أخبر غيره، فقد أراد منه أن يفهم مراده؛ فإن لم يعن بالخبر ظاهره، كان مكلفا بما لا سبيل لنا إليه. فإن قيل: «ومن أين لنا أنه أراد أن نفهم مراده؟!»: قيل: ومن أين أراد امتثال أوامره ونواهيه؟! وما أنكرتم أنه ما أراد بالأوامر والنواهى امتثاله، فتخرج عن أن تكون أدلة؛ فلا يلزمنا عندها تكليف؛ وإن كان الظاهر من أوامره امتثال أوامره، كما أن الظاهر ممن خاطب غيره: أنه قصد أن يفهم عنه.

وأيضا: فإن هذا الاعتلال يقتضى أن يجوز[3] فى وعيد الكفار، ألا يكون قد أراد به ظاهره. فإن قيل: «قد علمنا بالضرورة من دين محمد ﷺ: أنه أراد بوعيد الكفار ظاهره، ولولا ذلك ما قلنا»: قيل: فيجب أن تقولوا: إن الوعيد لا يدل عليه، وهذا خروج عن الإجماع. فإن قيل: «كيف علم النبى ﷺ ذلك حتى اضطررنا نحن إلى قصده» - فالكلام فيه كالكلام فيها.

وأيضا: فإن كان قد عنى بالوعيد غير ظاهره، فما الفائدة فى إيراده؟! فإن قالوا: «ليقع به الإرهاب»: قلنا: أفأراد أن يعتقد ظاهره؟ فإن قالوا: بلى، [فقد] نسبوا إلى الله تعالى إرادة الجهل، وإن قالوا: أراد أن نشك فى لحوق العقاب بالفساق، قيل: قد كان هذا الشك حاصلا من دون الوعيد.

---

(١) سقط فى: «ب».

(٢) سقط فى: «ب».

(٣) فى «جـ»: جوز.

وأيضا: قد كان يمكن أن يأتى بخطاب يفيد الشك من نحو قوله: لا تأمنوا أن أعـاقب العصاة، وما أشبه ذلك. فإن قيل: «بل أراد أنه بظن نزول العذاب يشتد الخـوف»: قيـل: وأى خوف يحصل وأنتم قد قطعتم بنفى الوعيد على هذا القول؟!

فأما إذا قالوا: «إن الخطاب الذى لا يحتمـل أحق بـأن يعنـى بـه الحكيـم ظـاهره مـن الخطاب الذى يحتمل؛ فإذا تكلم بما لا يحتمل[١]، قطعنا على ظاهره» قيل لهم: إن التأكيد إنما يكون تأكيدا إذا أفاد ما يفيده المؤكد، فإن جاز ألا يعنى بالمؤكد ظاهره [٢١٥/ب]، جاز مثله فى التأكيد، ولأن التأكيد يحتمل المجاز كالمؤكد، فإذا لزم مـن جـوازه ألا يعنـى الله سبحانه بخطابه ظاهره، ولا يدلنا عليه: أن يخرج خطابه كله من أن يكون دلالة على قصده -: لزمه ألا يعلم مراده عند خطابه أصـلا؛ إذ لا يجـوز مـــن الله أن يضطرنـــا إلـــى معرفة[٢] ذاته، وذلك يمنع منه التكليف. [ولأنه لو اضطرنـا إلى قصـده التكليـف[٣]]، لم يكن للكلام فائدة؛ ولأنه قادر على أن يخلق فينا العلم بقصده من دون كلامه.

والواحد منا لا يقدر على اضطرار الغير بأن يخلق فيه المعرفة بقصده، فلذلـك لم يكـن كلامه عبثا إذا وقع الاضطرار عنده إلى قصده.

فإن قيل: الطريق إلى معرفة مراده أن يضطرنا إلى أن مـن ديـن النبـى - ﷺ - أن الله سبحانه وتعالى قد عنى بالخطاب شيئا هو ظاهره.

قيل: لا طريق إلى النبى - ﷺ - إلى ذلك من جهة الخطاب ولا من جهة الاضطـرار، إلى قصد[٤] الله سبحانه وتعالى؛ كما أنه لا طريق لنا إلى ذلك.

واعلم أنا إنما نقلنا هذه الكلمات من شرح العمد؛ لأنه لا يتقرر ماعول عليه المصنف فى الجواب، وهو قوله: أنه لو صح الاحتمال المذكور إلى آى الوعيـد، تطرق ذلـك إلى كل كلام الله تعالى.

وذلك واضح الفســاد، إلا بـإيراد هـذه الأسئلة، والانفصـال عنهـا، والأجوبـة التـى ذكرها صاحب المعتمد فى شرح العمد، أجوبة حسنة تتقرر على أصـول المعتزلـة، وهـى

---

(١) فى «ب» يحمل.

(٢) فى «ب»: عرفة.

(٣) سقط: فى «ب».

(٤) فى «ب»: قصده.

القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ وبأن التكليف بما لا يطاق لا يجوز.

وأما على أصول الأشاعرة [تتقرر] بعض الأجوبة، وبعضها يحتاج إلى مزيد تكلفات، فليتأمل الناظر ما ذكرناه.

واعلم أنه قد تلخص أن الخلاف مع بعض المرجئة فى آى الوعيد والأحاديث النبوية الدالة على وعيد الفساق لا غير[1]، وإن كان الدليل المذكور من جهة المصنف لا يعلم الحديث النبوى، ولكنهما متلازمان إجماعا، فإذا ثبت الحكم فى أحدهما، ثبت فى الآخر؛ ولأن الخصم محجوج إذا صح الدليل فى واحد منهما، وأما الأوامر والنواهى فلا خلاف فيهما. ولما علم المصنف أن الدليل الذى يتمسك به المعتزلة، إنما يتقرر على قواعدهم - عدل عنه إلى قاعدة النقص والكمال، وفيهما ما نبهنا عليه.

فالعمدة دعوى العلم الضرورى؛ فإن من شريعة محمد (عليه السلام) أنه أريدت[2] الظواهر من آى الوعيد، بل من سائر الشرائع وذلك العلم مستفاد من القرائن التى كثرت وانتهت[3] إلى إفادة العلم؛ وفيه بحث؛ فليتأمله الناظر، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِى أَنَّ الاِسْتِدْلاَلَ بِالْخِطَابِ، هَلْ يُفِيدُ الْقَطْعَ أَم لاَ؟

مِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ، وَقَالَ: «إِنَّ الاسْتِدْلاَلَ بِالأَدِلَّةِ اللَّفْظِيةِ مَبْنِىٌّ عَلَى مُقَدِّمَات ظَنِّيَّةٍ، وَالْمَبْنِى عَلَى الْمُقَدِّمَاتِ الظَّنِّيَةِ ظَنِّىٌّ؛ فَالاسْتِدْلاَلُ بِالْخِطَابِ لاَ يُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ»: وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّه مَبْنِىٌّ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ ظَنِّيَّةٍ»؛ لأَنَّهُ مَبْنِىٌّ عَلَى نَقْلِ اللُّغَاتِ، وَنَقْلِ النَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ، وَعَدَمِ الاشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ وَالنَّقْلِ وَالإِضْمَارِ وَالتَّخْصِيصِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَالنَّاسِخِ وَالْمُعَارِضِ؛ وَكُلُّ ذَلِكَ أُمُورٌ ظَنِّيَّةٌ: أَمَّا بَيَانُ أَنَّ نَقْلَ اللُّغات ظَنِّىٌّ؛ فَلأَنَّ الْمَرْجِعَ فِيهِ إِلَى أَئِمَّة اللُّغَةِ، وَأَجْمَعَ الْعُقَلاءُ عَلَى أَنَّهُمْ مَا كَانُوا بحَيْثُ [يُقْطَعُ] بِعِصْمَتِهِمْ؛ فَنَقْلُهُمْ لاَ يُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ، وَتَمَامُ الْكَلامِ فِى هَذَا الْمَقَامِ قَدْ تَقَدَّمَ.

وَأَمَّا النَّحْوُ وَالتَّصْرِيفُ - فَالْمَرْجِعُ فِى إِثْبَاتِهِمَا إِلَى أَشْعَارِ الْمُتَقَدِّمِينَ؛ إِلاَّ أَنَّ التَّمَسُّكَ بِتِلْكَ الأَشْعَارِ - مَبْنِىٌّ عَلَى مُقَدِّمَتَيْنِ ظَنِّيَّتَيْنِ:

---

(١) فى «ب»: الأخير.

(٢) فى «حـ»: ارتدت.

(٣) فى «ب»: انتهيت.

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ هَذِهِ الأَشْعَارَ رَوَاهَا الآحَادُ، وَرِوَايَةُ الآحَادِ لاَ تُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ.

وَأَيْضاً: أَنَّ الَّذِينَ رَوَوْهَا، رِوَايَتُهُمْ مُرْسَلَةٌ لاَ مُسْنَدَةٌ، وَالْمُرْسَلُ غَيْرُ مَقْبُولٍ عِنْدَ الأَكْثَرِينَ، إِذَا كَانَ خَبَرًا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ؛ فَكَيْفَ إِذَا كَانَ خَبَرًا عَنْ شَخْصٍ لاَ يُؤْبَهُ لَهُ، وَلاَ يُلْتَفتُ إِلَيْهِ؟!

وَثَانِيهِمَا: هَبْ أَنَّهُ صَحَّ هَذَا الشِّعْرُ عَنْ ذَلِكَ الشَّاعِرِ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّ ذَلِكَ الشَّاعِرَ لاَ يَلْحَنُ؟! أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ: أَنَّهُ عَرَبِيٌّ؛ لَكِنَّ الْعَرَبِيَّ قَدْ يَلْحَنُ فِي الْعَرَبِيَّةِ، كَمَا أَنَّ الْفَارِسِيَّ قَدْ يَلْحَنُ كَثِيرا فِي الْفَارِسِيَّةِ؛ وَالَّذِي يُؤَيِّدُ هَذَا الاحْتِمَالَ: أَنَّ الأُدَبَاءَ لَحَّنُوا أَكَابِرَ شُعَرَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ؛ كَامْرِىءِ الْقَيْسِ، وَطَرَفَةَ، وَلَبِيدٍ؛ وَإِذَا كَانُوا مُعْتَرِفِينَ بِأَنَّهُمْ قَدْ لَحَنُوا- فَكَيْفَ يَجُوزُ التَّعْوِيلُ فِي تَصْحِيحِ الأَلْفَاظِ وَإِعْرَابِهَا عَلَى قَوْلِهِمْ؟!

ذَكَرَ الْقَاضِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْجُرْجَانِيُّ فِي الْكِتَابِ الَّذِي صَنَّفَهُ فِي «الْوَسَاطَةِ بَيْنَ الْمُتَنَبِّي وَخُصُومِهِ»: أَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ أَخْطَأَ فِي قَوْلِهِ: [مِنَ السَّرِيعِ]

يَا رَاكِبًا بَلِّغَ إِخْوَانَنَا ... مَنْ كَانَ مِنْ كِنْدَةَ أَوْ وَائِلِ

فَنَصَبَ «بَلِّغَ». وَفِي قَوْلِهِ: [مِنَ السَّرِيعِ]

فَالْيَوْمَ أَشْرَبْ غَيْرَ مُسْتَحْقِبٍ ... إِثْمًا مِنَ اللهِ وَلا وَاغِلِ

فَسَكَّنَ «أَشْرَبْ». وَقَوْلِهِ:[مِنَ الْمُتَقَارِبِ]

لَهَا مَتْنَتَان خَظَاتَا كَمَا ... أَكَبَّ عَلَى سَاعِدَيْهِ النَّمِرْ

فَأَسْقَطَ النُّونَ مِنْ «خَظَاتَا» بِغَيْرِ إِضَافَةٍ.

وَقَوْلِ لَبِيدٍ:[مِنَ الكَامِلِ]

تَرَّاكُ أَمْكِنَةٍ إِذَا لَمْ أَرْضَهَا ... أَوْ يَرْتَبِطْ بَعْضَ النُّفُوسِ حِمَامُهَا

فَسَكَّنَ «يَرْتَبِطْ»؛ وَلاَ عَمَلَ لِـ«لَمْ» فِيهِ.

وَقَوْلِ طَرَفَةَ: [مِنَ الرَّجَزِ]

قَدْ رُفِعَ الْفَخُّ فَمَاذَا تَحْذَرِي

فَحَذَفَ النُّونَ.

وَقَوْلِ الأَسَدِيِّ: [مِنَ السَّرِيعِ]

كُنَّا نُرَقِّعُهَا فَقَدْ مُزِّقَتْ ... وَاتَّسَعَ الْخَرْقُ عَلَى الرَّاقِعِ

فَسكَّنَ «نُرقِّعْ».

وَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ: [مِنَ الطَّوِيلِ].

وَعَضُّ زَمَانٍ يَا بْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ   مِنَ الْمَالِ إلا مُسْحَتًا أَوْ مُجَلَّفُ

فَضَمَّ «مُجَلَّف».

وَقَوْلِ ذِى الْخرْقِ الطهَوِىِّ: [مِنَ الطَّوِيلِ]:

يَقُولُ الْخَنَا وَأَبْغَضُ الْعُجْمِ نَاطِقا   إِلَى رَبِّنَا صَوْتُ الْحِمَارِ الْيُجَدَّعُ

فَأَدْخَلَ الألفَ وَاللامَ عَلَى الْفِعْلِ.

وَقَوْلِ رُؤْبَةَ: [مِنَ الرَّجزِ]:

أَقْفَرَتِ الْوَعْثَاءُ وَالْعَثَاعِثُ   مِنْ بَعْدِهِمْ وَالْبُرَقُ الْبَرَارِثُ

وَإِنَّمَا هِىَ «الْبِرَاثُ»: جَمْعُ بَرْثٍ، وَهِىَ: الأَمَاكِنُ السَّهْلَةُ مِنَ الأَرْضِ. وَقَوْلِهِ أَيْضا: [مِنَ الرَّجزِ]:

«قَدْ شَفَّهَا اللَّوْحُ بِمَازُولٍ ضَيَقْ

فَفَتَحَ الْيَاءَ؛ فَهَذِهِ وَأَمْثَالُهَا كَثِيرَةٌ. وَجَرَى بَيْنَ الْفَرَزْدَقِ وَبَيْنَ عَبْدِ ا للهِ بْنِ إِسْحَاقَ الْحَضْرَمِىِّ فِى إِقْوَائِهِ، وَفِى لَحْنِهِ فِى قَوْلِهِ: [مِنَ الطَّوِيلِ]:

فَلَوْ كَانَ عَبْدُ ا للهِ مَوْلًى هَجَوْتُهُ   وَلَكِنَّ عَبْدَ ا للهِ مَوْلَى مَوَالِيَا

فَفَتَحَ الْيَاءَ مِنْ «مَوَالِى»؛ فِى حَالِ الْجَرِّ. وَجَرَى لَهُ مَعَ عَنْبَسَةَ الْفِيلِ النَّحْوِىِّ؛ حَتَّى قَالَ فِيهِ: [مِنَ الطَّوِيلِ]

لَقَدْ كَانَ فِى مَعْدَانَ لِلْفِيلِ شَاغِلٌ   لِعَنْبَسَةَ الرَّاوِى عَلَىَّ الْقَصَائِدَا

وَكَانَ الْقُدَمَاءُ يَتَتبعُونَ أَشْعَارَ الأَوَائِلِ مِنْ لَحنٍ وَغَلَطٍ، وَإِحَالَةٍ وَفَسَادِ مَعْنى. وَقَالَ الأَصْمَعِىُّ فِى الكُمَيْتِ: إِنَّهُ جَرْمَقَانِىٌّ مِنْ جَرَامِقَةِ الشَّامِ، لاَ يُحْتَجُّ بِشِعْرِهِ، وَأَنْكَرَ مِنْ شِعْرِ الطِّرِمَّاحِ، وَلَحَّنَ ذَا الرُّمَّةَ.

ثُمَّ إِنَّ القَاضِىَ عَلِىَّ بْنَ عَبْدِ العَزِيزِ طَوَّلَ فِى هَذَا الْمَعْنَى؛ وَفِى هَذَا الْقَدْرِ كِفَايَةٌ؛ وَمَنْ أَرادَ الاسْتِقْصَاءَ- فَلْيُطَالِعْ كِتَابَ الْقَاضِى عَبْدِ الْعَزِيزِ.

وَعِنْدَ هَذَا نَقُولُ: الْمَرْجِعُ فِى صِحَّةِ اللُّغَاتِ، وَالنَّحْوِ، والتَّصْرِيفِ- إِلَى هَؤُلاءِ

الأُدَبَاء، وَاعْتِمَادُهُمْ عَلَى تَصْحِيحِ الصَّحِيحِ مِنْهَا، وَإِفْسَادِ الْفَاسِدِ- عَلَى أَقْوَالِ هَؤُلاءِ الأَكَابِرِ مِنْ شُعَرَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْمُخَضْرَمِينَ؛ وَإِذَا كَانَ الأُدَبَاءُ قَدَحُوا فِيهِمْ، وَبَيَّنُوا لَحْنَهُمْ وَخَطَأَهُمْ: فِي اللَّفْظِ، وَالْمَعْنَى، وَالإِعْرَابِ- فَمَعَ هَذَا: كَيْفَ يُمْكِنُ الرُّجُوعُ إِلَى قَوْلِهِمْ، وَالاِسْتِدْلالُ بِشِعْرِهِمْ؟!

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ- أَنْ يُقَالَ: هَذِهِ الأَغْلاطُ نَادِرَةٌ، وَالنَّادِرُ لاَ عِبْرَةَ بِهِ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: النَّادِرُ لاَ يَقْدَحُ فِي الظَّنِّ؛ لَكِنْ لاَ شَكَّ أَنَّهُ يَقْدَحُ فِي الْيَقِينِ؛ لِقِيَامِ الاِحْتِمَالِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَلْفَاظِ وَالإِعْرَابَاتِ؛ أَنَّهُ مِنْ ذَلِكَ اللَّحْنِ النَّادِرِ. فَثَبَتَ أَنَّ الْمَقْصِدَ الأَقْصَى فِي صِحَّةِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ- الظَّنُّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء اختلفوا فى أن الدلائل اللفظية هل تفيد [٢١٦/أ] القطع أم لا؟

على ثلاثة مذاهب: الأول - وهو مذهب المعتزلة وأكثر أصحابنا -: أنه يفيد القطع. الثاني: أنه لا يفيده.

الثالث - وهو اختيار المصنف -: أنه يفيد القطع إن اقترنت به قرائن مشاهدة، أو منقولة بالتواتر. احتج من قال: إنه لا يفيد القطع: بأن إفادتها لمعناها يتوقف على مقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون مظنون(١):

---

(١) قال العلامة القرافى فى نفائسه (ص ١٠٧١- ١٠٧٢): على هذه العبارة مناقشة؛ فإن الموقوف على المقدمات الظنية قد يكون قطعيا، بل الموقوف على الشك قد يكون قطعيا، فضلا عن الظن. يدل على ذلك صور: أحدها: ما تقدم أول الكتاب من أن الأحكام الشرعية كلها قطعية مع أنها موقوفة على مقدمات ظنية، ولكن إذا قال: الإجماع عند ظن المجتهد هذا حكم الله تعالى، قطعنا بأنه حكم الله تعالى؛ لإخبار المعصوم به. وثانيها: إذا قال الله تعالى: متى ظننتم وجود زيد فى الدار، فاعلموا أني قد أوجبت عليكم ركعتين- فمتى حصل ذلك الظن قطعنا بوجوب الركعتين علينا؛ لإخبار الله تعالى بذلك. وثالثها: قوله عليه السلام: «إذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر كم صلى، ثلاثا، أو أربعا؟ فليجعلها ثلاثا، وليضف إليها ركعة أخرى». قطعنا عند الشك بوجوب الركعة علينا؛ وكذلك إذا شككنا هل طلع هلال شوال أم لا؟ وجب علينا الصوم؛ لأجل هذا الشك، وإن كنا فى نفس الأمر قد أكملنا الشهر، وكذلك إذا اختلطت أخته من الرضاع بأجنبية، أو طعام نجس بطاهر، أو ميتة بمذكاة- فإنا نقطع بتحريم ذلك عند الشك. ورابعها: إذا أشهدت البينة عند الحاكم، وانتفت الريبة، وجميع الموانع الشرعية، وحصل له الظن المعتبر قطعا، وقطع بوجوب الحكم عليه- حتى لو جحد وجوبه - كفرناه، ففى هذه الصور كلها القطع متوقف على غير قطعي، وما لزم من ذلك عدم القطع بالمطلوب، وإنما الذى نذكره=

بيان المقدمة الأولى: وذلك لأنها تتوقف على أمور. منها: نقل اللغة والنحو والتصريف وغيرها مما سنذكرها، وهى مظنونة: أما توقفها على نقل اللغة والنحو: فظاهر؛ وذلك لأنه لابد فى كل دليل لفظى أن يكون مشتملا على كلمات لغوية لا يعرف معناها إلا بالرجوع إلى أئمة العربية، ولابد من إعراب خاص، إذا اختلف الإعراب، اختلف المعنى؛ رفع الفاعل، ونصب المفاعيل وغيره. فصارت دلالة جميع الأدلة اللفظية موقوفة على معرفة لغتها ونحوها.

وأما توقف دلالة اللفظ على التصريف: فظاهر أيضا. وإذا ثبت ذلك، فنقول: نقل اللغات لا يفيد إلا الظن؛ لأن المرجع فيه إلى أئمة النحو، وأجمع العقلاء على أنهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم؛ فلا يفيد نقلهم إلا الظن؛ لأن غاية ما يقال: الظاهر من حالهم الصدق وعدم الافتراء والكذب، وهذا القدر لا يفيد العلم. فعلم: أن اللغات توقفت على نقل الأدباء؛ وذلك يفيد الظن.

وأما النحو والتصريف: فلا عمدة يعول[1] عليها إلا التمسك بأشعار العرب المتقدمين؛ وذلك لا يفيد إلا الظن؛ لأنه يتوقف على مقدمتين مظنونتين: وذلك لأنها تتوقف على أنها أشعار أوائل الشعراء المتقدمين؛ ولم يثبت ذلك إلا بطريق الآحاد، والآحاد لا تفيد إلا الظن إذا كانت مسندة، وأما إذا كانت مرسلة، فهى غير مقبولة عند كثير من العلماء، إذا كان خبرا لرسول الله – عليه السلام – فكيف إذا كان مرويًّا عن شخص لا [ينظر إليه]؟!

المقدمة الثانية: بعد تسليم أنها أشعار أوائل الشعراء؛ ولكن يتوقف الاستدلال بها على أن أولئك سَلِمُوا من اللحن فى أشعارهم. ووجه التوقف على هذه المقدمة: ظاهر؛ وذلك لأنهم إذا لحنوا فى أشعارهم، فلا يمكن التعويل فى تصحيح الألفاظ وإعرابها على أقوالهم. والذى يدل على وجود اللحن فى أشعارهم: ما ذكره القاضى أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى[2] فى مصنفه كتاب [«الوساطة»][3] بين المتنبى

=مخصوص بما يتوقف على ظن ليس له مدرك غيره، أو يكون الدليل جزؤه ظنى، وجزؤه قطعى؛ فيكون ظنيا، وقد تقدم فى إثبات كون الأحكام معلومة الفرق بين المطلوب يتوقف على مقدمتين ظنية وقطعية، وبين المطلوب يدل عليه دليلان قطعى وظنى – أنه يكون قطعيا.

(١) فى: «ب» ليعول.

(٢) أبو الحسن على بن عبد العزيز بن الحسن بن على، الجرجانى، الفقيه الشاعر المطبق: كان من مفاخر جرجان، وقال أبو إسحاق الشيرازى: كان فقيها أديبًا شاعرًا.. وهو القائل فى قصيدة له:

يقولون لى فيك انقباض وإنما ... رأوا رجلاً عن موقف الذل محجما

ينظر: ابن شهبة ١/ ١٦٠، وفيات الأعيان ٢/ ٤٤١، المنتظم ٧/ ٢٢١.

(٣) سقط فى «جـ».

وخصومه»(١): أن امرأ القيس أخطأ في قوله: [من السريع]

يَا رَاكِبًا بلِّغَ إِخْوانَنَا ... مَنْ كَانَ مِنْ كِنْدَةَ أَوْ وَائِلِ(٢)

فنصب بلغ، وفي قوله: [من السريع]

فَالْيَوْمَ أَشْرَبْ غَيْرَ مُسْتَحْقِبٍ ... إِثْمًا مِنَ اللهِ وَلاَ وَاغِلِ(٣)

فسكن «أشرب»... إلى آخر ما ذكره المصنف في المتن. وعند هذا نقول: إذا كان المرجع في صحة اللغات والنحو والتصريف - إلى هؤلاء الأدباء، واعتمادهم [٢١٦/ب] في تصحيح الصحيح، وإفساد ما يفسد منه - على أشعار المتقدمين؛ فإذا كانوا قد قدحوا فيهم، وصرحوا بأنهم لحنوا، وبينوا أغلاطهم في اللفظ والمعنى والإعراب؛ فمع هذا: لا يمكن الرجوع إلى أقوالهم، والاستدلال بشعرهم. غاية ما في

---

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه في نقد شعره لأبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني (المتوفى في سنة ٣٩٢) (اثنين وتسعين وثلاثمائة). ينظر: كشف الظنون (٢٠٠٦- ٢٠٠٧).

(٢) ينظر: ديوانه ص (٢٥٨)، وشرح المفصل لابن يعيش (٩/ ٤٥)، والوساطة ص (١٢)، والضرائر ص (١٠١).

(٣) المستحقب المكتسب، وأصله من استحقب: أي وضع في الحقيبة، وهي خرج يربط بالسرج خلف الراكب (وإثما) مفعول مستحقب. كأن شربها بعد وفاء النذر لا إثم فيه بزعمه، الواغل: الذي يأتي شراب القوم من غير أن يدعى إليه، وهو مأخوذ من الوغول وهو الدخول. ومعناه أنه وغل في القوم وليس منهم فالمعنى عنده: اليوم يحل لي شرب الخمر فأشربها، دون أن أرتكب ذنبًا يغضب الله، ولا أتطفل على أحد في شربها. والشاهد فيه: سكون الباء، وفي تخريجه قولان: الأول: أنه ضرورة؛ لإقامة زنة البيت، وفي بعض نسخ الكامل رواية «أسقى»، وعليها، فلا شاهد. الثاني: أن الشاعر أجرى المنفصل مجرى المتصل، ينظر: ديوانه ص ١٢٢؛ وإصلاح المنطق ص ٢٤٥، ٣٢٢؛ والأصمعيات ص ١٣٠؛ وجمهرة اللغة ص ٩٦٢؛ وحماسة البحتري ص ٣٦؛وخزانة الأدب ٤/ ١٠٦، ٨/ ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٥٥؛ والدرر ١/ ١٧٥؛ ورصف المباني ص ٣٢٧؛ وشرح التصريح ١/ ٨٨؛ وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص ٦١٢، ١١٧٦؛ وشرح شذور الذهب ص ٢٧٦؛ وشرح شواهد الإيضاح ص ٢٥٦؛ وشرح المفصل ١/ ٤٨؛ والشعر والشعراء ١/ ٢٠٤ والكتاب ٤/٢٠٤ ولسان العرب ١/٣٢٥ (حقب)، ١٠/ ٤٢٦ (دلك)، ١١/ ٧٣٢ (وغل)؛ والمحتسب ١/ ١٥، ١١٠؛ وبلا نسبة في الأشباه والنظائر ١/ ٦٦، والاشتقاق ص ٣٣٧، وخزانة الأدب ١/ ١٥٢، ٣/ ٤٦٣، ٤/ ٤٨٤، ٨/ ٣٣٩، والخصائص ١/ ٧٤، ٢/ ٣١٧، ٣٤٠، ٣/ ٩٦، والمقرب ٢/ ٢٠٥، وهمع الهوامع ١/ ٥٤. وينظر: الإفادة من حاشيتي الأمير وعبادة (١٧٤)، الطبرسي ١/ ١١٢ و(٥/١٥٤)، والكشاف ٢/ ٢٥٣، البحر المحيط ٨/ ٣٦٥، روح المعاني ١٦/ ٢١٧، العقد الفريد ٥/ ٣٥٦، المزهر ١/ ٣٢٤، ومعجم مقاييس اللغة (٦/ ١٢٧).

الباب أن يقال: «هذه الأغلاط نادرة والنادر لا حكم له»:

قلنا: النادر يقدح فى العلم؛ وذلك لأنه ما من لفظ ولا إعراب، إلا ويحتمل أن يكون من قبيل ذلك النادر - نعم: النادر لا يقدح فى الظن، وأما قدحه فى العلم، فواضح بين؛ فثبت أن ما يمكن تقريره: الظن الغالب فى المباحث اللفظية، وأما العلم[١]، فلا سبيل إليه.

قال المصنف - رحمه الله -: الظَّنُّ الثَّانِي: عَدَمُ الاشْتِرَاكِ؛ فَإِنَّ بِتَقْدِيرِ الاشْتِرَاكِ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُ اللهِ تَعَالَى مِنْ هَذَا الْكَلامِ - غَيْرَ هَذَا الْمَعْنَى الَّذِى اعْتَقَدْنَاهُ؛ لَكِنَّ نَفْىَ الاشْتِرَاكِ ظَنِّىٌّ. الظن الثَّالِثُ: عَدَمُ الْمَجَازِ؛ فَإِنَّ حَمْلَ اللَّفْظِ عَلَى حَقِيقَتِهِ - إِنَّمَا يَتَعَيَّنُ، لَوْ لَمْ يَكُنْ مَحْمُولاً عَلَى مَجَازِهِ؛ لَكِنَّ عَدَمَ الْمَجَازِ مَظْنُونٌ.

الظَّنُّ الرَّابِعُ: أَنَّهُ لأَبُدَّ مِنْ عَدَمِ النَّقْلِ؛ فَإِنَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ يُقَالَ: «الشَّرْعُ، أَوِ الْعُرْفُ- نَقَلَهُ مِنْ مَعْنَاهُ اللُّغَوِىِّ إِلَى مَعْنىً آخرَ»- كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الْمَنْقُولَ إِلَيْهِ، لاَ ذَلِكَ الأَصْلَ.

الظَّنُّ الْخَامِسُ: أَنَّه لأَبُدَّ مِنْ عَدَمِ الإِضْمَارِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْحَقُّ هُوَ الإِضْمَارَ- لَكَانَ الْمُرَادُ هُوَ ذَلِكَ الَّذِى يَدُلُّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ بَعْدَ الإِضْمَارِ، لاَ هَذَا الظَّاهِرَ. الظَّنُّ السَّادِسُ: عَدَمُ التَّخْصِيصِ؛ وَتَقْرِيرُهُ ظَاهِرٌ. الظَّنُّ السَّابِعُ: عَدَمُ النَّاسِخِ؛ وَلاَ شَكَّ فِى كَوْنِهِ مُحْتَمَلاً فِى الْجُمْلَةِ؛ وَبِتَقْدِيرِ وُقُوعِهِ: لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ ثَابِتاً. الظَّنُّ الثَّامِنُ: عَدَمُ التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ؛ وَوَجْهُهُ ظَاهِرٌ.

الظَّنُّ التَّاسِعُ: نَفْىُ الْمُعَارِضِ الْعَقْلِىِّ؛ فَإِنَّهُ لَوْ قَامَ دَلِيل قَاطِعٌ عَقْلِىٌّ عَلَى نَفْىِ مَا أَشْعَرَ بِهِ ظَاهِرُ النَّقْلِ- فَالْقَوْلُ بِهِمَا مُحَالٌ؛ لاِسْتِحَالَةِ وُقُوعِ النَّفْىِ وَالإِثْبَاتِ، وَالْقَوْلُ بِارْتِفَاعِهِمَا مُحَالٌ؛ لاِسْتِحَالَةِ عَدَمِ النَّفْىِ وَالإِثْبَاتِ.

وَالْقَوْلُ بِتَرْجِيحِ النَّقْلِ عَلَى الْعَقْلِ- مُحَالٌ؛ لأَنَّ الْعَقْلَ أَصْلُ النَّقْلِ؛ فَلَوْ كَذَّبْنَا الْعَقْلَ- لَكُنَّا كَذَّبْنَا أَصْلَ النَّقْلِ؛ وَمَتَى كَذَّبْنَا أَصْلَ النَّقْلِ- فَقَدْ كَذَّبْنَا النَّقْلَ؛ فَتَصْحِيحُ النَّقْلِ بِتَكْذِيبِ الْعَقْلِ- يَسْتَلْزِمُ تَكْذِيبَ النَّقْلِ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لأَبُدَّ مِنْ تَرْجِيحِ الْعَقْلِ.

فَإِذَا رَأَيْنَا دَلِيلاً نَقْلِيًّا- فَإِنَّمَا يَبْقَى دَلِيلاً؛ عِنْدَ السَّلاَمَةِ عَنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ التِّسْعَةِ؛ وَلاَ يُمْكِنُ الْعِلْمُ بِحُصُولِ السَّلاَمَةِ عَنْهَا إِلاَّ إِذَا قِيلَ: «بَحَثْنَا وَاجْتَهَدْنَا؛ فَلَمْ نَجِدْهَا»؛ لَكِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الاِسْتِدْلاَلَ بِعَدَمِ الْوِجْدَانِ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ لا يُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ.

---

(١) فى «حـ»: واعلم.

فَثَبَتَ: أَنَّ التَّمَسُّكَ بالأَدِلَّةِ النَّقْلِيَّةِ- مَبْنى عَلَى مُقَدِّمَاتٍ ظَنِّيَّةٍ؛ وَالمَبْنِى عَلَى الظَّنِّى ظَنِّى. وَذَلِكَ لاَ شَكَّ فِيهِ؛ فَالتَّمَسُّكُ بالدَّلاَئِلِ النَّقْلِيَّةِ- لا يُفِيدُ إلاَّ الظَّنَّ. فَإِنْ قُلْتَ: «الْمُكَلَّفُ إذَا سَمِعَ دَلِيلاً نَقْلِيًّا: فَلَوْ حَصَلَ فِيهِ شَىْءٌ مِنْ هَذِهِ الْمَطَاعِنِ- لَوَجَبَ فِى حِكْمَةِ الله أَنْ يُطْلِعَهُ عَلَى ذَلِكَ»:

قُلْتُ: الْقَوْلُ بالْوُجُوبِ عَلَى اللهِ تَعَالَى- مَبْنِىٌّ عَلَى قَاعِدَةِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْعَقْلِيَّيْنِ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْقَوْلُ فِيهَا. سَلَّمْنَا؛ وَلَكِنَّنَا نَقْطَعُ بِأَنَّهُ لا يَجِبُ عَلَى اللهِ تَعَالَى أَنْ يُطْلِعَهُ عَلَى ذَلِكَ؛ لِمَا أَنَّا نَجِدُ كَثِيرًا مِنَ الْعُلَمَاءِ يَسْمَعُونَ آيَةً أَوْ خَبَرًا، مَعَ أَنَّهُمْ لاَ يَعْرِفُونَ مَا فِى نَحْوِهَا وَلُغَتِهَا وَتَصْرِيفِهَا- مِن الاحْتِمَالاتِ التِّسْعَةِ الَّتِى ذَكَرْنَاهَا، وَإِنْكَارُ ذَلِكَ مُكَابَرَةٌ؛ وَلَوْ كَانَ ذَلكَ وَاجبا- لَمَا كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ؛ فَعَلِمْنَا ضَعْفَ هَذَا الْعُذْرِ؛ وَفِيهِ وُجُوهٌ أُخَرُ مِنَ الْفَسَادِ، ذَكَرْنَاهَا فِى الْكُتُبِ الْكَلامِيَّةِ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ الإِنْصَافَ: أَنَّه لاَ سَبِيلَ إِلَى اسْتِفَادَةِ الْيَقِينِ مِنْ هَذِهِ الدَّلائِلِ اللَّفْظِيةِ؛ إلا إِذَا اقْتَرَنَتْ بهَا قَرَائِنُ تفِيدُ الْيَقِينَ، سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الْقَرَائِنُ مُشَاهَدَةً، أَوْ كَانَتْ مَنْقُولَةً إِلَيْنَا بالتَّوَاتُرِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الدليل اللفظى تتوقف إفادته لمدلوله المعين على عدم الاشتراك. وبيانه هو أنه: إذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين فصاعدا، جاز أن يكون مراد الله من ذلك اللفظ غير المعنى الذى اعتقدنا أنه مراد الله تعالى، وبتقدير الاحتمال المذكور - وهو الاشتراك: لا يحصل القطع بأن المراد هو هذا المعنى بعينه؛ وكذلك يتوقف على عدم المجاز؛ فإن حمل اللفظ على ما وضع له، إنما يتعين إذا لم يكن محمولاً على المجاز؛ وكذلك يتوقف على عدم النقل؛ لأنه إذا جوزنا كون اللفظ منقولا من معناه اللغوى إلى معنى آخر: إما نقلا شرعيا، أو عرفيا - فإنه لا يتعين يقينا: أن المراد من هذا [اللفظ هو][1] المعنى المنقول عنه، أو المعنى المنقول إليه؛ وكذلك يتوقف على عدم الحذف والإضمار؛ فإنه إذا كان الإضمار محتملا، جاز أن يكون المراد ذلك المعنى من اللفظ بعد الإضمار؛ فلا يتعين المعنى الواحد أن يكون مرادا من اللفظ، وهذا الاحتمال منقدح فى كثير من الصور، وفى بعضها ينبو اللفظ عن الإضمار، ومع ذلك الاحتمالُ قائم.

---

(١) سقط فى «ب».

ونظائر الحذف كثيرة: منها: قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ١]، ومنها: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢]. فإن أئمة التفسير قالوا: النفى فى هذه المواضع إثبات. وكذلك يتوقف على عدم التخصيص، وذلك يختص بالألفاظ العامة.

ووجهه: أن المراد جاز أن يكون هو العموم، وجاز أن يكون هو الخصوص. وكذلك يتوقف على عدم الناسخ، وهو محتمل فى الجملة؛ لأنه إنما يحتمل ما يقبل النسخ، وأما ما لا يقبل النسخ، فلا يتطرق إليه هذا الاحتمال - على ما سنبينه فى «كتاب النسخ» إن شاء الله تعالى - وبتقدير النسخ: لا يكون ذلك المعنى مرادا أصلا: وكذلك يتوقف على عدم التقديم والتأخير؛ وقد بينا مثاله فى أول الكتاب.

ومنه: قوله تعالى: ﴿عِوَجًا قَيِّمًا﴾ [الكهف: ١، ٢] وتقديره: أنه أنزله قيما، ولم يجعله عوجا؛ واختلال المعنى [٢١٧/أ] بالتقديم والتأخير واضح؛ فلا يتعين المعنى الواحد أن يكون مرادا من اللفظ إلا عند عدم التقديم والتأخير. وكذلك يتوقف على عدم المعارض العقلى؛ فإنه إذا قام دليل قطعى على عدم ما يدل عليه ظاهر [اللفظ؛ كالآيات الدالة على الوجه، واليد، والحب لله تعالى][1]- فإنا نقول: دلت البراهين القاطعة على تنزه البارى تعالى عما تشعر به الظواهر المذكورة، فقد تعارض القاطع والظاهر: فإما أن نعمل بهما؛ فيلزم الجمع بين النقيضين، أو لا نعمل بهما؛ فيلزم الخروج عن النقيضين؛ وهما محالان، أو نعمل بالظاهر دون القاطع؛ وهو محال؛ لأن العقل أصل للنقل؛ لأن النقليات بأسرها استندت إلى نبوة محمد ﷺ بالعقل لا بالنقل - على ما هو مقرر فى علم الكلام -ووجهه ظاهر؛ وذلك لأن النبوة إنما ثبتت بالمعجزة، وإنما ثبت كونها معجزة بنظر العقل، وتميزها عن غيرها من أنواع السحر وغيره، ولأنا لو أثبتناها بالنقل، لأفضى[2] إلى الدور؛ وهو محال. فثبت: أن العقل أصل للنقل، فلو قدحنا فى العقل لتصحيح النقل، لكنا قَدَحْنَا فى الأصل لتصحيح الفرع، وفى ذلك القدح فى الأصل والفرع؛ فيلزم المحال، فتعين ترجيح العقل وتأويل الفرع. فعلم: أن بتقدير وجود المعارض العقلى: لا يلزم أن يتعين كون المراد من اللفظ ما أشعر به ظاهره؛ لتوقف إفادته لمدلوله المعين على عدم المعارض العقلى.

---

(١) سقط فى «ب، جـ».

(٢) فى «ب»: لأقصى.

فهذه أمور تسعة يتوقف عليها إفادة الدليل اللفظى لمدلوله المعين: أحدها[١]: نقل اللغة والنحو والتصريف. وثانيها: عدم الاشتراك. وثالثها: عدم المجاز. ورابعها: عدم النقل. وخامسها: عدم الحذف والإضمار. وسادسها: عدم التخصيص. وسابعها: عدم التقديم والتأخير. وثامنها: عدم الناسخ. وتاسعها: عدم المعارض العقلى.

وزاد فى «الأربعين» آخر[٢]: وهو عدم المعارض الظنى؛ وذلك لأن بتقدير وجوده لابد من العود إلى التراجيح الظنية؛ وذلك لا يفيد إلا الظن، والحق: أن المجموع عشرة؛ فثبت: أن [إفادة][٣] الدليل اللفظى لمدلوله تتوقف على الأمور العشرة، وهى مظنونة؛ وذلك لأنا نقول: بحثنا وسبرنا؛ فلم نجد الناسخ، و لم نجد المعارض، والأصل عدم المجاز، وعدم الاشتراك، وعدم النقل والإضمار والحذف والتخصيص.

وشىء من ذلك لا يفيد اليقين؛ لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود دلالة قاطعة[٤]؛ بل يفيد ظن عدم الوجود؛ وكذا الأصل النافى للاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار لا يفيد القطع، بل يفيد ظنا ضعيفا.

فقد صحت المقدمة القائلة: بأن الدلائل اللفظية تتوقف إفادتها لمدلولاتها على التعيين على أمور مظنونة، والموقوف على المظنون [٢١٧/ب] مظنون؛ وذلك لأن المظنون محتمل العدم، ومتى كان الشرط محتمل العدم، كان المشروط محتمل العدم؛ ضرورة أن احتمال عدم الشرط يوجب احتمال عدم المشروط.

لا يقال: «قوله: «الموقوف على المظنون مظنون» - لا نسلم صحة هذه المقدمة على إطلاقها، بل فيها تفصيل؛ وهو: أن الموقوف على المظنون تارة يوجد فيه المستعمل بإفادة اليقين، وإن كان متوقفا على الظن ؛ فههنا: يكون المتوقف على الظن معلوما[٥]، وتارة لا يوجد:

وللأول مثالان: أحدهما: إذا قال الله تعالى: «إذا ظننتم وجود زيد فى الدار، فاعلموا أن عمرًا فى الدار»، فالعلم بكون عمرو فى الدار معلوم بإخبار الله تعالى، وإن كان مبنيا على ظن وجود زيد فى الدار.

---

(١) فى «ب»: أحدهما.

(٢) فى «ب»: آخرا.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: قطعية.

(٥) فى «ب»: معلوم.

وثانيهما: أن الأحكام الشرعية متوقفة على الظنون من الأقيسة، وأخبار الآحاد، والعمومات، وهى معلومة بالإجماع المعصوم، ولما كان الإجماع دليلا مستعملا، حصل العلم به، لأنا نقول: هذه المقدمة مبرهنة، وبرهانها عامٌّ الدلالة، ولا يحتمل أن يكون مدلول البرهان مفصلا، مع أن دلالة البرهان دلالة مطلقة عامَّة، والبراهين العقلية لا تحتمل التقييد والتخصيص فى المدلول، إذا كان البرهان عاما مطلقا، والبرهان هو أن ثبوت الشىء إذا كان موقوفا على أمر مظنون - فمعناه: أن شرط ثبوته أمر مظنون.

وإذا كان شرط ثبوته أمرا مظنونا: استحال أن يكون ثبوته معلوما؛ لأن المشروط لو كان معلوم الثبوت، لكان الشرط معلوم الثبوت؛ لاستحالة العلم بثبوت المشروط، مع عدم العلم بثبوت الشرط، والتالى باطل بالفرض؛ لأنا نتكلم فيما إذا كان الشرط مظنون الثبوت؛ فالمقدم مثله. فهذا برهان قاطع، وهو قياس استثنائى مركب من مقدمتين صادقتين جزما:

الأولى: لو كان المشروط ثبوته بأمر [غير] مظنون معلوم الثبوت، لكان شرط ثبوته معلوم الثبوت؛ وذلك لاستحالة العلم بثبوت المشروط، مع عدم العلم بثبوت الشرط. والثانية: بطلان اللازم؛ والدليل عليه الفرض؛ لأنا نتكلم فيما إذا كان مظنون الثبوت. فالمقدمتان صادقتان جزما، فمادة الدليل صحيحة، وصورته أيضا صحيحة؛ لأنه قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى؛ فينتج نقيض المقدم؛ فهو: إذن قياس صحيح، وبرهان قاطع لا يمكن أن يورد عليه كلمة واحدة.

وهو برهان عامٌّ(١) مطلق، وإذا كان كذلك، استحال أن يقبل مدلوله التقييد أو الاستثناء أو التخصيص.

وأما ما تخيله المعترض حيث قال: «[إذا] ظننتم أن زيدا فى الدار، فاعلموا أن قد أوجبت(٢) عليكم ركعتين»، مع فرض صدق هذا الكلام عن المعصوم - فهو مندفع؛ وذلك [٢١٨/أ] لأن العلم فى الصورة المذكورة غير موقوف على الظن المذكور، بل الأمر بالعلم موقوف على الظن المذكور، ولا يلزم من توقف الأمر بالعلم على الظن المذكور، توقف العلم؛ والفرق بينهما بين ظاهر، والنقض على كلامنا: أن يبيِّن(٣) المعترض ثبوت معلوم موقوف على شرط مظنون، وما ذكره ليس كذلك، فلا يرد.

---

(١) فى «ب»: تمام.

(٢) فى «جـ»: أوجب.

(٣) فى «ب»: بين.

ولا يقال: «إذا قال المعصوم: «اعلموا كذا»، حصل العلم بكذا لأن قول المعصوم: «اعلموا»، يوجب العلم»: لأنا نقول: لا نسلم أن قول المعصوم: «اعلموا» يوجب عند سماع المأمور اتصاف المأمور بالعلم!! بل يوجب توجه الأمر نحوه بالعلم؛ وأما اتصافه بمجرد وروده عليه وسماعه- فلا نسلم. وهذا كقول: «خف، أو افرح[١]، أو احزن»، فإنه لا يوجب سماع هذه الأقاويل - مع التصديق بعصمته- الاتصاف بشيء منها؛ وهذا ظاهر غاية الظهور.

ولا يقال: «نفرض الكلام فيما إذا قال المعصوم لغيره: «إذا ظننت أن زيدا في الدار، فقد أخبرتك بأن عمرا في الدار»؛ وعلى هذا لا يتجه ما ذكرتم من الجواب؛ لأن إخبار المعصوم يفيد العلم، وهو معلق على ظن وجود زيد في الدار، ونفرض الكلام[٢] فيمن سمع هذا الكلام من المعصوم، أو بلغه بالتواتر، وفيما[٣] إذا وجدت القرائن الدافعة للاحتمالات[٤] المتطرقة إلى ألفاظ هذا الكلام المانعة من اليقين بمدلولاتها؛ وحينئذ: يحصل لنا العلم بأن زيدا في الدار إذا ظننا أن عمرا في الدار، فهذا علم بثبوت الشيء مع كونه موقوفا على المظنون»: لأنا نقول: لا نسلم أن [هذا][٥] علم[٦] بكون[٧] الشيء موقوفا على المظنون، بل هو موقوف على الظن المتعلق بوجود زيد في الدار، والظن معلوم الثبوت والوجود؛ لكونه وجدانيًا، والفرق بين الظن والمظنون ظاهر.

والحاصل: أن هذا علم موقوف على معلوم الثبوت والتحقق[٨]، فلا يرد نقضا على كلامنا، وهو أن الموقوف على مظنون الثبوت مظنون الثبوت. وأما قوله: «الأحكام المستفادة من أخبار الآحاد، والعمومات مظنونة، وهي معلومة بالإجماع المعصوم»:

قلنا: قد بينا فساد هذا الكلام في أول الكتاب، والذي نريده - ههنا -: أن من الناس من ذهب: إلى أن مخالف الحكم المجمع عليه يكفر، ولا ذاهب إلى[٩] أن مخالف

---

(١) في «ب»: افراح.

(٢) في «جـ»: ونفرض من الكلام.

(٣) في «جـ»: فيما.

(٤) في «ب»: للاحتمال.

(٥) سقط في «جـ».

(٦) في الأصول «أن هذا علمًا» ولعلها على لغة من ينصب بـ «إن» وأخواتها الجزأين.

(٧) أي: علم بثبوت الشيء مع كونه موقوفًا على المظنون.

(٨) في «ب»: ولتحقق.

(٩) في «جـ»: إلا.

الحكم المختلف فيه كافر، وإلا يلزم تكفير الأئمة حيث خالف بعضهم. وأدنى درجات مخالف الحكم المجمع عليه: التفسيق؛ وهو باطل؛ لأن كل واحد من الأئمة قبله آخر أو آخران.

والحاصل: أن الحكم الذى اختلف فيه، استحال أن يكون ذلك الحكم بعينه مجمعا عليه؛ [وإلا لكان الشىء الواحد بعينه مجمعا عليه][١]، ومختلفا فيه؛ وهو محال. نعم: المجمع عليه وجوب العمل بالمظنون، فيحمل الإجماع ههنا [على] وجوب العمل بالمظنون، ووجوب العمل بالمظنون غير نفس المظنون.

واعلم: أن المصنف أفرد سؤالا على هذه القاعدة بعد تقريرها، وقال: فإن قلت: «إذا سمع المكلف دليلاً نقليا، فلو حصل فيه شىء من [هذه][٢] المطاعن، لوجب على الله بحكم حكمته أن يطلعه على ذلك»:

ومعنى [ذلك][٣]: أنه لو كانت الاحتمالات المذكورة منقدحة فى الدلائل اللفظية- لوجب على الله بمقتضى حكمته أن يطلع المكلفين على ذلك؛ لأنه لو لم يطلعهم على ذلك، مع احتمالها وانقداحها - لكان ذلك إغراء بالجهل؛ وهو قبيح؛ وهو على الله محال.

والجواب عن هذا السؤال: أن نقول: لا نسلم أنه يجب على الله تعالى إطلاع[٤]

---

(١) سقط فى «حـ».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) اعلم أن الأمة قد اجتمعت على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب؛ أما الأشاعرة فقد قالوا كذلك؛ من جهة أن لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه؛ فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب، وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك؛ من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه، وكل ما يجب عليه يفعله؛ ومبنى ذلك أنهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الأفعال منه تعالى، وبوجوب بعضها عليه، وهذا باطل؛ لأنه تعالى يفعل ما شاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه؛ لأنه لو وجب عليه شىء: فإن لم يستوجب الذم بتركه، لم يتحقق الوجوب؛ لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته، مستكملا بفعل ذلك الشىء، وذلك لأنه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشىء من المذمة، وقس عليه الاستقباح. ثم إن المعتزلة أوجبوا عليه أمورا خمسة: الأول: اللطف وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، وأن ينتهى إلى حد الإلجاء؛ كبعثة الأنبياء؛ فيقولون: بعثة الأنبياء واجبة عليه تعالى، لأنها لطف، أى: تقرب العبد إلى الطاعة، وكل لطف=

المكلفين على ذلك، والقول بالوجوب مبنيٌّ على القول بالحسن والقبح العقليين؛ [وقد بينا بطلانه. سلمنا قاعدة الحسن والقبح العقليين][١]؛ ولكنا نقطع أنه لا يجب على الله تعالى ذلك؛ إذ لو وجب عليه إطلاع المكلفين على ذلك- لدخل ذلك في الوجود؛

=فهو واجب عليه تعالى. فنقول: هذا الدليل منقوض بأمور لا تحصى، منها: أنه يلزم حينئذ أن يجب عليه تعالى أن يبعث فى كل عصر نبيا، وأن يجعل فى كل بلد معصوما، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يجعل جميع الحاكمين عادلين متقين؛ وذلك أنه لا شك أن هذه الأشياء لطف واجب عليه تعالى عندهم. الثانى: الثواب على الطاعة وهو - أى: الثواب- كما قاله الأصفهانى: نفع مستحق يقترن بالتعظيم والإجلال؛ فقالوا: العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته، والإخلال بما استحقه العبد قبيح، فالإتيان به واجب. والجواب أن العبد لا يستحق بطاعته ثوابا؛ لأن طاعته لا تكافئ النعم السابقة، فهو كأجير أخذ الأجرة قبل العمل. الثالث: العقاب على الكبائر قبل التوبة؛ فإن فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح، وفيه أيضا إذن للعصاة بالمعصية. والجواب: أنا لا نسلم التسوية؛ فإن الله تعالى، وإن عفى عن العاصى؛ لكنه لا يشبه إثابة المطيع، ولا نسلم الإذن؛ فإن رجحان ظن العقاب يكفى فى المنع عن المعصية. الرابع: أن يفعل الأصلح للعبد؛ قال الدوانى: ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب ما هو الأصلح للعبد فى الدين والدنيا على الله تعالى، وذهب معتزلة البصرة إلى وجوب الأصلح فى الدين فقط، فيقال لهم: الأصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ألا يخلق مع أنه مخلوق. حكاية شريفة: قال الأشعرى لأستاذه أبى على الجبائى: ما تقول فى ثلاثة أخوة، عاش أحدهم فى الطاعة، وأحدهم فى المعصية، ومات أحدهم صغيرًا؟ فقال الجبائى: يثاب الأول بالجنة، ويعاقب الثانى بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعرى: فإن قال الثالث: هلا عمرتنى، فأصلح، فأدخل الجنة كما دخلها أخى المؤمن؟ قال الجبائى: يقول الرب تعالى: كنت أعلم منك لو عمرت لفسقت وفسدت؛ فدخلت النار. قال الأشعرى: فإن قال الثانى: يا رب، لم لم تمتنى صغيرًا؛ لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخى الصغير؟ فبهت الجبائى، فترك الأشعرى مذهبه ورجع إلى مذهب الحق الذى كان عليه السلف الصالح، ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة وتشييد مبانى الحق بعون الله وحسن توفيقه. الخامس: العوض على الآلام، وهو- أى العوض- معرف عندهم بأنه نفع مستحق خال عن التعظيم والإجلال، فإنهم قالوا: الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة، كألم الحد- لم يجب على الله تعالى عوضه، وإن لم يقع جزاء: فإن كان الإيلام من الله تعالى، وجب العوض عليه، وإن كان من مكلف آخر: فإن كان للمؤلم حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجنى عليه عوضا للإيلام له، وإن لم يكن له حسنات، وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه، أو تعويض المجنى عليه من عنده تعالى بما يوازى إيلامه. (ينظر: نشر الطوالع ٢٨١- ٢٨٤).

(١) سقط فى «ح».

لوجود القدرة والداعى مقتضى[١] الحكمة، ولو دخل ذلك فى الوجود، لما وجدنا كثيرا من العلماء جاهلين بما فى الآيات من نحوها ولغتها وتصريفها من الاحتمالات التسعة؛ واللازم باطل؛ بدليل الاستقراء؛ فالملزوم كذلك، ومن أنكر[٢] جهل كثير من العلماء بما ذكرنا، فقد كابر. وبما ذكرنا: تبين فساد هذا العذر[٣].

ثم قال المصنف: وفيه وجوه أخر من الفساد ذكرناها[٤] فى الكتب الكلامية، والمراد بتلك الوجوه: الأدلة الدالَّة على أنه لا يجب على الله شىء، وتلك الأدلة مذكورة فى الكتب الكلامية، فمن أراد الاطلاع عليها، فليراجع الكتب الكلامية.

ثم قال: واعلم: أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن معينة للمراد من اللفظ، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو منقولة إلينا على سبيل التواتر. وإنما قيد القرائن بأحد هذين الأمرين؛ لأنه إن لم تكن مشاهدة، ولا منقولة بالتواتر - لم تكن منقولة إلا بالآحاد؛ وذلك لا يفيد إلا الظن.

وإنما اعتبر أحد الأمرين - وهو إما المشاهدة، أو النقل المتواتر - وذلك لأن المستدل بالدلائل اللفظية مع القرائن، إما أن يكون ممن شاهد تلك القرائن؛ فتكفيه المشاهدة، وإن لم يكن ممن شاهد القرائن، فلابد وأن تنقل له القرائن بطريق التواتر. وهذا الذى اختاره المصنف هو الحقُّ.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: فِى كَيْفِيَّةِ الِاسْتِدْلَالِ بِالْخِطَابِ:

الْخِطَابُ: إِمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الْحُكْمِ بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ، أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ؛ وَلَكِنَّهُ بِحَيْثُ لَوْ ضُمَّ إِلَيْهِ شَىْءٌ آخَرُ، لَصَارَ الْمَجْمُوعُ دَلِيلاً عَلَى الْحُكْمِ:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِلَفْظِهِ، وَقَدْ عَرَفْتَ: أَنَّهُ يَجِبُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَعَرَفْتَ أَنَّ «الْحَقِيقَةَ» - ضَرْبَانِ: «أَصْلِيَّةٌ»، وَهِىَ: اللُّغَوِيَّةُ، وَ«طَارِئَةٌ»، وَهِىَ: الْعُرْفِيَّةُ، وَالشَّرْعِيَّةُ:

فَإِنْ كَانَ الْخِطَابُ مُسْتَعْمَلاً فِى اللُّغَةِ فِى شَىْءٍ، وَفِى الْعُرْفِ فِى شَىْءٍ آخَرَ، وَلَمْ

(١) فى «حـ»: يقتضى.
(٢) فى «حـ»: أنكم.
(٣) فى «حـ»: القدر.
(٤) فى «حـ»: ذكرها.

يَخْرُجْ بِالْعُرْفِ عَنْ أَنْ يَكُونَ «حَقِيقَة» فِي الْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ- فَإِنَّهُ يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا.

وَإِنْ صَارَ مَجَازًا فِي الْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ- وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الْعُرْفِيِّ؛ لأَنَّهُ هُوَ الْمُتَبَادِرُ إِلَى الْفَهْمِ؛ وَيَجِبُ مِثْلُ هَذَا فِي الاِسْمِ الْمَنْقُولِ إِلَى مَعْنًى شَرْعِيٍّ.

فَالْحَاصِلُ: أَنَّ الخِطَابَ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْمَعْنَى الشَّرْعِيِّ، ثُمَّ الْعُرْفِيِّ، ثُمَّ الْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ الْحَقِيقِيِّ، ثُمَّ الْمَجَازِ.

فَإِنْ خَاطَبَ اللهُ تَعَالَى طَائِفَتَيْنِ بِخِطَابٍ- هُوَ حَقِيقَةٌ عِنْدَ إِحْدَاهُمَا فِي شَيْءٍ، وَعِنْدَ الأُخْرَى فِي شَيْءٍ آخَرَ-: وَجَبَ أَنْ تَحْمِلَهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عَلَى مَا تَتَعَارَفُهُ؛ وَإِلاَّ لَزِمَ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى خَاطَبَهُ بِغَيْرِ مَا هُوَ ظَاهِرٌ عِنْدَهُ؛ مَعَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ»، واللهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

الْقِسْمُ الثَّانِي: مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ، وَهُوَ: الدَّلاَلَةُ الاِلْتِزَامِيَّةُ؛ وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي الْبَابِ الثَّانِي أَقْسَامَ الدَّلاَلَةِ الاِلْتِزَامِيَّةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الخطاب الدال على الحكم بوجه مَّا: إما أن يدل عليه [بلفظه](١) [٨٩/أ]، وهي: الدلالة الوضعية، وتسمى بـ«المطابقة»؛ وذلك كثير النظائر.

مثاله: قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»، وقوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، باطل، باطل»(٢). أو يدل عليه بمعناه، وهي: الدلالة الالتزامية وقد سبق بيانها، وبيان أقسامها. أو لا يدل عليه بلفظه ولا بمعناه؛ ولكن بحيث لو ضم إليه غيره، كان دالاً على الحكم؛ وسيأتي نظائره.

بيان الحصر: أن الكلام في الخطاب الدال على الحكم بوجه مَّا، وذلك إنما يكون دالاً على الحكم، أو على(٣) ما يكون هو وغيره منتجا للحكم: والدال على الحكم: إما أن يكون دالا عليه بالوضع، أو لا بالوضع(٤): والأول: هي دلالة المطابقة. والثاني: هي الالتزام. فقد ظهر [وجه](٥) الحصر في الأقسام الثلاثة.

---

(١) سقط في «جـ».

(٢) تقدم.

(٣) في «جـ»: «وعلى».

(٤) في «جـ»: أو بالوضع.

(٥) سقط في «ب».

القسم الأول: ما يدل عليه بلفظه، فنقول[1]: يجب حمل اللفظ المتجرد عن القرائن على الحقيقة؛ لما بينا من كون الأصل فى الكلام هو الحقيقة: ثم إن كان للفظ حقيقة واحدة، ولم ينقل عنها إلى غيرها شرعا، أو عرفا -: فظاهر؛ فإنه يتعين حمل اللفظ المجرد عن القرائن عليها. وإن نقل اللفظ عنها شرعا، أو عرفا -: فاعلم: أن النقل الشرعى إنما يحصل بكثرة استعمال الشرع اللفظ فى مفهوم شرعى؛ وكذلك النقل العرفى.

وحينئذ: إما أن يكون الاستعمال الشرعى أو العرفى قد كثر وانتهى إلى حد يسبق إلى الذهن المفهوم الشرعى أو العرفى، أو لم يبلغ إلى هذا الحد، بل تساويا فى التبادر إلى الذهن؛ بحيث لا يفهم أحد المفهومين إلا بقرينة:

فإن كان الأول: فقد صار المفهوم اللغوى مجازا؛ فإنه لا يفهم من اللفظ عند تجرده؛ فيجب حمله عند الإطلاق على المفهوم الشرعى أو العرفى؛ لأنه المتبادر إلى الذهن.

فإن تعذر حمله على أحدهما، حمل على مجازه، وهو المفهوم اللغوى.

وإن كان الثانى: فقد صار اللفظ مشتركا [بين المفهومين، وقد سبق بيان حكم اللفظ المشترك] [2] عند الإطلاق.

والضابط: أن الصادر من الشارع يجب حمله أولا على المفهوم الشرعى، فإن تعذّر أو لم يكن، حمل على المفهوم العرفى، فإن تعذر أو لم يكن، حمل على المفهوم اللغوى، فإن تعذر، حمل على المجاز.

فإن خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحدى الطائفتين فى شىء، وعند الأخرى فى غير ذلك الشىء -: فإنه يجب أن تحمل كل طائفة ذلك الخطاب على المفهوم الذى تتعارفه دون الأخرى.

مثاله: إذا فرضنا الخطاب بلفظ «القرء»، وهو عند إحدى الطائفتين حقيقة فى الحيض، وعند الطائفة الأخرى حقيقة فى الطهر -: فإنه يتعين على كل طائفة أن تحمله على ما هو معروف عندها، دون المفهوم الآخر الذى لم يوضع له فى [٢١٩/ب] عرفها؛ وذلك لأنه لو وجب عليها حمل اللفظ على ما لم يوضع له فى عرفها، لكان الله مخاطبا لها بغير الظاهر من غير قرينة، وذلك لا يجوز على ما سبق، وفيه من الإشكال ما مضى.

---

(١) فى «أ»: نقول.

(٢) سقط فى «حـ».

فإن قيل: «هذا الكلام ليس على إطلاقه؛ فإن إحدى الطائفتين قد تطّلع على ظاهر هذا اللفظ عند غيرها؛ فيكون نسبة الطائفتين إلى المتكلم نسبة واحدة؛ إذ ليس ظن أن المتكلم أراد أحدهما بأولى من الآخر؛ فيصير اللفظ كالمشترك؛ فيجب[1] التوقف؛ اللهم إلا أن يكون عرف المتكلم عرف إحدى الطائفتين؛ فيترجح؛ وإنما دعواه إذا كانت إحدى الطائفتين غافلة عما عدا عرفها[2].

وثانيهما: أنه لا يلزم من عدم حملها على ما ظهر عندهما أن يكون المخاطب قد تكلم بالمهمل؛ لوجهين:

أحدهما: أن المهمل هو الذى لم يوضع لمعنى، ولا يلزم من عدم الحمل عدم الوضع.

وثانيهما: جاز أن يكون اللفظ ظاهرا فى معنى ثالث عند طائفة ثالثة؛ فلا يكون اللفظ مهملا: لا فى حمله، ولا فى وضعه؛ بل غايته: أن يكون اللفظ قد انتهت فائدته بالنسبة إلى هاتين الطائفتين، وذلك لا يقدح فى لفظ المتكلم بإهمال ولا غيره»:

قلنا: هذا الكلام على إطلاقه؛ وذلك لأن الطائفة الثانية: إما أن كانت غافلة عن كون هذا اللفظ موضوعا لمعنى آخر عند طائفة أخرى أو لا؛ وإنما كان يتعين على كل طائفة حمل هذا اللفظ على المعنى المتعارف عندها[3].

أما إذا كانت غافلة: فظاهر. وأما إذا لم تكن: فلأن المعنى الثانى ليس ظاهرا بالنسبة إلى وضع هذه الطائفة؛ بل هو مجاز بالنسبة إليها، [ولا] [4] قرينة تصرف اللفظ إليه؛ فلا يجوز حمل اللفظ عليه؛ لما تقرر أن حمل اللفظ على المجاز بدون القرينة لا يجوز، ولأنا نفرض الكلام فيما إذا كانت غافلة، ولا ندعى الحكم المذكور إلا فى مثل هذه الصورة.

أما قوله: «المهمل: ما لم يوضع»[5]: قلنا: لم يصرح المصنف ببناء هذه المسألة على أنه يصير اللفظ - والحالة هذه - بالنسبة إلى غير الظاهر مهملا، وقد قررناه من غير البناء على الإهمال وعدمه.

أما قوله: «جاز أن يكون اللفظ ظاهرا في معنى ثالث عند طائفة ثالثة»: قلنا: الحكم

---

(١) فى «جـ»: ويجب.

(٢) هذا هو الأمر الأول.

(٣) فى «جـ»: عنده.

(٤) فى «جـ»: «لا».

(٥) ما بين المعكوفين سقط فى «ب، ز».

المدعى لا يختلف؛ وذلك لأنه يتعين(١) على كل طائفة حمل اللفظ على ما هو المتعارف عندها(٢)؛ لأن غير المتعارف عندها مجاز بالنسبة إليها(٣)، ولا قرينة بالفرض، وحمل اللفظ على المجاز بدون القرينة - لا يجوز.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْقِسْمُ الثَّالِثُ: مَا يَكُونُ بِحَيْثُ لَوْ ضُمَّ إِلَيْهِ شَيْءٌ آخرُ- لَصَارَ الْمَجْمُوعُ دَلِيلاً عَلَى الْحُكْمِ؛ فَنَقُولُ: ذَلِكَ الَّذى يُضَمُّ إِلَيْهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ دَلِيلاً شَرْعِيا، وَهُوَ: نَصٌّ، أَوْ إِجْمَاعٌ أَوْقِيَاسٌ، أَوْ يَكُونَ ذَلِكَ بِشَهَادَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ؛ فَهَذِهِ وُجُوهٌ أَرْبَعَةٌ: أَحَدُهَا: أَنْ يَنْضَمَّ إِلَى النَّصِّ نَصٌّ آخَرُ، فَيَصِيرُ مَجْمُوعُهُمَا دَلِيلاً عَلَى الْحُكْمِ؛ وَلَهُ مِثَالاَن:

الأَوَّلُ: أَنْ يَدُلَّ أَحَدُ النَّصَّيْنِ عَلَى إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ، وَالثَّانِى عَلَى الثَّانِيَةِ؛ فَيَحْصُلُ الْمَطْلُوبُ؛ كَقَوْلِنَا: تَارِكُ الْمَأْمُورِ بِهِ عَاصٍ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى**﴾ [طه: ٩٣]، وَالْعَاصِى يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا**﴾ [النساء: ١٤].

الثَّانِى: أَنْ يَدُلَّ أَحَدُ النَّصَّيْنِ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِشَيْئَيْنِ، وَيَدُلَّ النَّصُّ الآخَرُ عَلَى أَنَّ بَعْضَ ذَلِكَ لأَحَدِهِمَا؛ فَوَجَبَ الْقَطْعُ بِأَنَّ بَاقِىَ الْحُكْمِ ثَابِتٌ لِلثَّانِى؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا**﴾ [الأحقاف: ١٥]؛ فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُدَّةَ الْحَمْلِ وَالرَّضَاعِ- ثَلاثُونَ شَهْرًا، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مُدَّةَ الرَّضَاعِ سَنَتَانِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ مُدَّةُ الْحَمْلِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ.

الشرح: اعلم أن القسم الثالث: هو النص الذى لا يدل على الحكم المطلوب إثباته وحده، بل إذا ضم إليه [غيره](٤): صار المجموع دليلا على ذلك الحكم المطلوب.

والمضموم إلى الأول: إما نص، أو قياس، أو إجماع، وهو الدليل الشرعى، أو غيره، وهو شهادة حال المتكلم، والحصر فى هذا الموضع(٥) استقرائى: أما القسم الأول -

(١) فى «ب، ز»: لا يتعين.

(٢) فى «جـ»: عنده.

(٣) فى «جـ»: إليه.

(٤) فى «أ»: وحده.

(٥) فى «أ»: الموضوع.

وهو أن يكون المضموم إليه نصًّا، فقد ذكر المصنف لهذا القسم مثالين: أحدهما: أن يكون الدليل الدالُّ على المطلوب مقدمتين، ويدل أحد النصين على إحدى المقدمتين، ويدل النص الثانى على المقدمة الأخرى.

مثاله: الدليل الدالُّ على أن الأمر للوجوب، وهو قولنا: تارك المأمور به عاص، وكل عاص فهو يستحق العقاب؛ [فتارك المأمور به يستحق العقاب](١).

الدليل على المقدمة الأولى: قوله تعالى: ﴿**أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى**﴾ [طه: ٩٣] أى: [أ] تركت أمرى؟! والدليل على المقدمة الثانية: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيها**﴾ [النساء: ١٤].

وثانيهما: أنه يدل أحد النصين(٢) على ثبوت حكم لمجموع شيئين، ويدل النص الآخر على أن بعض ذلك [٢٢٠/أ] ثابت لأحدهما؛ فيلزم قطعا أن يكون الحكم الباقى ثابتًا للثانى.

مثاله: قوله تعالى: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا**﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فالنص الأول: دل على أن مجموع مدة الحمل والفصال ثلاثون(٣).

والنص الثانى: وهو قوله تعالى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَولادَهُنَّ حَولَين كَامِلَيْنِ**﴾ [البقرة: ٢٣٣] -: يدل على أن المدة التى تشرع فيها الرضاعة سنتان (٤)، فيلزم: أن

---

(١) سقط فى «ب، ز».

(٢) فى «ب»: النصفين.

(٣) أى: ثلاثون شهرًا.

(٤) من شروط الرضاع ألا يبلغ الرضيع حولين كاملين يقينا فى ابتداء الرضعة الخامسة، فلا أثر لرضاع من بلغهما، ولو بيسير من الزمن، فإن شك فى بلوغه وعدمه حرم؛ لأن الشك لا أثر له مع اليقين الذى هو الأصل وهو بقاء المدة. ولو بلغهما فى أثناء الرضعة الخامسة، حرم؛ لكفاية ما وجد من هذه الرضعة فى الحولين، ويعتبر الحولان بالأهلة، فإن انكسر الشهر الأول تمم ثلاثين يوما من الشهر الخامس والعشرين. والسنة الهلالية، وهى القمرية ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوما وخمس، وسدس من اليوم، والسنة الشمسية ثلاثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم إلا جزءا من ثلاثمائة من اليوم، والفلكيون يعتبرونها ثلاثمائة وخمسة وستين يوما فقط إن كانت بسيطة، وستة وستين إن كانت كبيسة، والسنة العددية ثلاثمائة وستون يوما لا تزيد ولا تنقص. وشرط عدم بلوغ الرضيع حولين كاملين، هو مذهب إمامنا الشافعى- رضى الله تعالى عنه- وهو قول أبى=

.. ..

=يوسف، ومحمد -رضى الله تعالى عنهم أجمعين - وقول الإمام مالك فى إحدى روايتيه؛ وبه قال من الصحابة: سيدنا عمر، وابنه، وسيدنا على وابن مسعود، وابن عباس، وأبو هريرة، وأمهات المؤمنين سوى سيدتنا عائشة -رضى الله تعالى عنهم- وقال سيدنا مالك -رضى الله عنه: مدته خمسة وعشرون شهرًا، وقال الإمام أبو حنيفة: مدته ثلاثون شهرا، وقال زفر: مدته ثلاثة أحوال، فهى ستة وثلاثون شهرا، فكل هؤلاء يشترطون الصغر فى الرضاع، غير أنهم قد اختلفوا فيما بينهم فى مدته. وذهب بعض الفقهاء -ومنهم الأوزاعى، وداود الظاهرى - إلى تحريم رضاع الكبير، ونسب هذا أيضا إلى الإمام الليث بن سعد، وهو مذهب أم المؤمنين عائشة - رضى الله تعالى عنها- وقال الجصاص: إنه قول شاذ. واستدل إمامنا الشافعى -رضى الله تعالى عنه- ومن وافقه بالكتاب والسنة: أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ فقد جعل الله تعالى تمام الرضاع مقدرًا بحولين، وما حد فى الشرع بغاية كان حكم ما بعد الغاية مخالفا له، وحكمه فى الشرع هو التحريم فى الحولين؛ فوجب أن يكون حكمه عدم التحريم بعد الحولين. ونظير هذا القصر والإقراء فى العدة. وأما السنة فكثيرة؛ منها ما رواه الدارقطنى، والبيهقى عن النبى ﷺ قال: «لا رضاع إلا ما كان فى الحولين» المعنى: لا رضاع محرمًا. ومنها ما رواه الترمذى وحسنه: «لا رضاع إلا ما فتق الأمعاء، وكان قبل الحولين» فاستفيد من هذين الحديثين قصر الرضاع المحرم على ما كان فى الحولين؛ فعلم نفى التحريم بعدهما. ومنها ما رواه سيدنا جابر -رضى الله عنه- عن النبى ﷺ- أنه قال: «لا رضاع بعد فصال ولا يتم بعد احتلام» رواه أبو داود الطيالسى فى مسنده. وجه دلالة هذا الحديث: أن الفصال ورد فى القرآن مقدرا بحولين، قال تعالى: ﴿وفصاله فى عامين﴾ فوجب الحمل على ما فى الآية، دفعا للمنافاة؛ ولهذا أفتى بعض الصحابة بأن أقل مدة الحمل ستة أشهر، مستدلاً بهذه الآية، وآيتى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾، ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ قال ابن كثير: إن استنباط أن مدة الحمل ستة أشهر من هذه الآيات، استنباط قوى صحيح. روى محمد بن إسحاق عن معمر بن عبد الله الجهنى قال: تزوج رجل من امرأة من جهينة، فولدت لتمام ستة أشهر، فانطلق زوجها إلى عثمان، فذكر ذلك له، فبعث إليها، فلما قامت لتلبس ثيابها بكت أختها، فقالت: ما يبكيك؟ فو الله ما التبس بى أحد من خلق الله غيره قط، فيقضى الله فى ما يشاء، فلما أتى بها عثمان أمر برجمها، فبلغ ذلك عليا، فأتاه فقال: ما تصنع؟ فقال: ولدت تماما لستة أشهر، وهل يكون ذلك؟ فقال له على: أما تقرأ القرآن؟ قال بلى، قال: أما سمعت الله يقول: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرًا﴾ وقال: ﴿وفصاله فى عامين﴾ فلم نجد قد بقى إلا ستة أشهر؟ـ فقال عثمان: والله ما فطنت لهذا، عَلَىَّ بالمرأة. قال: فوجدوها قد فرغ منها. وفهم عبد الله بن عباس ذلك أيضا من عمر رضى الله تعالى عنه- أنه جىء بامرأة وضعت لستة أشهر، فشاور فى رجمها، فقال ابن عباس: إن خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم، ثم ذكر هاتين الآيتين. واستدل أبو حنيفة=

يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر؛ وذلك لأن مجموع مدة الحمل والفصال[1] ثلاثون شهرا، وهذا لدلالة النص الأول، ومدة الرضاع المشروع أربعة وعشرون شهرا؛ يلزم بالضرورة أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر، وذلك لو أمكن نقصانها، فلنفرضها خمسة أشهر، ومدة الرضاع المشروع أربعة وعشرون شهرا؛ لتصريح[2] النص بالسنتين لمدة الرضاع، فتنقص مدة الحمل والفصال المشروع عن ثلاثين شهرا، وذلك لا يجوز؛ لأنه يستلزم تطرق الخلف[3] إلى كلام الشارع؛ وهو محال.

فإن قيل: «لا نسلم أنه يلزم من كون مدة الحمل والفصال ثلاثين شهرا، وكون مدة الرضاع حولين: أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر، وإنما يلزم ذلك أن لو فعلت وأرضعت حولين.

غاية ما في الباب: أن الله أمر بإرضاع الحولين، وجاز ألا تفعل؛ فيكون الباقي من الثلاثين للحمل أكثر من ستة أشهر؛ فلا يدل المجموع على أن أقل مدة الحمل ستة

= رضى الله عنه- بقوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾ إذ ليس المراد بالحمل حمل الأحشاء؛ لأنه لا يكون فى سنتين؛ بل المراد من الحمل الحمل على الكف، وهو عبارة عن مدة الرضاع. ورد بأن هذا خلاف الظاهر من الكتاب، ومعارض بما قال أجلاء الصحابة- رضى الله تعالى عنهم- فقد تقدم أن الإمام عليا -كرم الله وجه - وسيدنا ابن عباس قالا: المراد بالحمل حمل البطن من غير نكير. واستدل زفر بن الهذيل بالكتاب والسنة؛ أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم﴾ والآية مطلقة ليس فيها تقييد بالحولين. وأما السنة فقول النبى ﷺ: «الرضاعة من المجاعة» فإنها سن يعتد فيها بالرضاع، واللبن يسد فيها جوعته. وأجيب بأن الإطلاق الذى فى الآية مقيد بما تقدم فى الأحاديث الدالة على اعتبار الحولين فقط، على أنه إذا سلم الإطلاق، فما دليله على التقييد بما يدعيه، وهو ثلاث سنين؟ وأجيب عن الحديث بأن عمومه مخصوص بما تقدم أيضا. وقوله: «إنها سن يعتد فيها بالرضاع ...إلخ. منقوض بالشهر السابع والثلاثين؛ لأن الطفل يتغذى فيه باللبن أيضا، ولم يثبت بالرضاع فيه تحريم، وحيث ثبت أن الصغر فى الاعتداد بالرضاع، وتحريمه شرط، فلا فرق بين أن يستغنى الرضيع بالطعام عن اللبن أم لا. وقال سيدنا مالك -رضى الله عنه-: إنما يثبت التحريم بالرضاع إن لم يستغن عن اللبن بالطعام. ورد بأن التقدير بالحولين يقتضى الاعتداد بالزمن من غير نظر إلى غيره؛ وبأن تعليقه بالحولين علم من طريق النص، وتقييد الحكم بعدم الاستغناء بالطعام علم من الاجتهاد، وتعليق الحكم بالنص أولى من تعليقه بالاجتهاد، وأيضا فإن اعتبار الحولين فهم من عموم النص، والاستغناء بالطعام خاص، والتعميم أولى؛ حملا للنص على ظاهره واحتياطا فى الأحكام. ينظر: نص كلام شيخنا قاسم العبدى فى الرضاع.

(١) فى «ب»: والخصال.

(٢) فى «ب»: التصريح.

(٣) فى «جـ»: الخلو.

أشهر. نعم: لو كانا أمرين؛ كما لو قال: أعط الدار لزيد وعمرو، وقال: أعط لزيد النصف -: دل ذلك على أن النصف الباقى لعمرو، أو كانا خبرين؛ كما إذا قال: مجموع هذه الدراهم لزيد وعمرو، ثم قال: لعمرو ربعها -: يلزم أن يكون الباقى لزيد.

أما إذا كان أحدهما أمرا، والآخر خبرا، فالحكم فيه ممنوع[١]؛ وسند المنع: ما ذكرناه. ولو صح[٢] ما ذكرت من دلالة مجموع النصين على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، لوجب ألا تزيد مدة الحمل على ستة أشهر، أو تنقص مدة الرضاعة المشروعة عن سنتين، يلزم زيادة مدة الحمل والفصال المشروع على ثلاثين شهرا[٣] قطعا، واللازم باطل؛ لأن إطلاق الآية يدل على بطلانه»:

قلنا: قد ذكرنا نحن فى تقرير الدليل المذكور قيدًا دافعا لهذا المنع[٤]، وذلك هو قيد المشروعية فى الرضاعة. وبيانه: أن الآية الأولى دلت على أن مدة مجموع الحمل والرضاع المشروع ثلاثون شهرا، ودل النص الثانى على أن مدة الرضاعة المشروعة من هذه الجملة سنتان؛ يلزم بالضرورة: أن يكون الباقى[٥] من ذلك المجموع مدة الحمل، وهو الأول، ولابد من تقييد الرضاع [٢٢٠/ب] بالمشروع؛ لا أنَّا حملناه على الواقع، فذلك يزيد وينقص، ولا ينحصر فى الحولين.

وأما الجواب عن قوله: «يلزم مما ذكرتم أحد الأمرين، وهو: إما عدم زيادة مدة الحمل عن ستة أشهر، أو نقصان مدة الرضاعة عن سنتين فى الصورة»: قلنا: لا نسلم. قوله: «لإطلاق النص»؛ قلنا: الحكم المقيد بعدد، نص فى عدم النقصان، وليس بنص فى عدم الزيادة؛ كما إذا قال: أعطه مائة درهم، لا يجوز نقصانه عن المائة، وأما الزيادة على المائة، فليس اللفظ نصًّا فى المنع منه.

وإذا تقيد ذلك، فنقول: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف:١٥] نص فى كون مدة الحمل والفصال ثلاثين شهرا، وليس بنص على أنه لا يزيد على ذلك. على أنا نقول: لابد من حمل اللفظ على أقل ما يمكن، وأما الانحصار فيه مطلقا، فالواقع خلافه؛ فتحمل الآية على أقل ما يمكن من مدة الحمل، [والله أعلم بالصواب][٦].

---

(١) فى «ب»: ممتنع.

(٢) فى «حـ»: فلو صح.

(٣) فى الأصول: حولاً، وما ثبتناه هو الصواب.

(٤) فى «ب»: لهذا المنع وذلك المنع وذلك هو قيد.

(٥) فى «ب»: «أن يكون بالضرورة الباقى».

(٦) سقط فى «حـ».

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وثانِيهَا: أَنْ يُضَمَّ إِلَى النَّص إِجْمَاعٌ؛ كَمَا إِذَا دَلَّ النَّصُّ عَلَى أَنَّ الْخَالَ لاَ يَرِثُ، وَدَلَّ الإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ الْخَالَةَ بِمَثَابَتِهِ. وَثَالِثُهَا: أَنْ يُضَمَّ إِلَى النَّص قِيَاسٌ؛ كَمَا إِذَا دَلَّ النَّصُّ عَلَى حُرْمَةِ الرِّبَا فِي الْبُرِّ، وَدَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى أَنَّ التُّفَّاحَ بِمَثَابته.

الشرح: يلزم من مجموع النص والقياس: حرمة الربا فى التفاح[1]؛ فالنص وحده ما

---

(١) روى الأئمة- واللفظ لمسلم- عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله - ﷺ - : «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد، فقد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء» وفى حديث عبادة بن الصامت: «فإذا اختلفت هذه الأصناف؛ فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد» وروى أبو داود عن عبادة بن الصامت أن رسول الله -ﷺ- قال: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مدى بمدى والشعير بالشعير مدى بمدى. والتمر بالتمر مدى بمدى. والملح بالملح مدى بمدى فمن زاد أو استزاد فقد أربى. ولا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما يدا بيد وأما نسيئة فلا. ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير بالبر أكثرهما يدا بيد وأما نسيئة فلا» وأجمع العلماء على القول بموجب تلك السنة؛ فقد نصت على ثبوت الربا فى أصناف ستة: الذهب، والفضة، والبر والشعير، والتمر، والملح؛ لذا تجد فقهاء المسلمين جميعا متفقين على ثبوت الربا فى تلك الأصناف الستة. زاد الشعرانى فى الميزان «الزبيب» ولم أقف على دليله إلى الآن. وإنما اختلفوا فيما زاد عنها؛ فبعضهم يقصر ثبوت الربا على تلك الأصناف، وأكثرهم يعدى الحكم إلى غيرها. ثم اختلف الأكثر فى ذلك الغير، الذى يتعدى الحكم إليه فكان لزاما أن نسلك فى ذكر الخلاف خطوتين أساسيتين. الخطوة الأولى: هل يزاد على تلك الأصناف، أو لا؟ الخطوة الثانية: ذكر الخلاف فى تعيين المزيد. وهناك نذكر مذاهب الفقهاء فى علة التحريم. الخطوة الأولى: الخلاف بين الجمهور وابن حزم: فذهب ابن حزم، وطاوس، وقتادة، وأهل الظاهر، والبتى إلى قصر ثبوت الربا على تلك الأصناف الستة؛ فلا يجرى فى غيرها. ويرى جمهور الفقهاء: أن الربا يوجد فى غيرها؛ بناء على المعنى الموجود فى تلك الأصناف وسبب اختلافهم هو: هل هذه الأصناف المذكورة فى الحديث من باب الخاص أريد به الخاص، أو الخاص أريد به العام؟ فإلى الأول ذهب ابن حزم، وموافقوه، وإلى الثانى ذهب الجمهور. وبالتالى: هل النص الذى ثبتت به الحرمة فى الأصناف الستة معلل أو لا؟ بالأول قال الجمهور، وبالثانى قال ابن حزم ومن معه. دليل ابن حزم: استدل بأن الحديث لم ينص على أكثر من هذا، ولا بيان بعد بيان رسول الله ﷺ ولا حرام إلا ما حرمه الله -تعالى- فى كتابه، أو على لسان نبيه. وهذا ابن حزم بناء على إنكاره القياس. أما عثمان البتى فيرى أن قياس الشبه ضعيف. وهو إنما يقول بالقياس إذا قام دليل على تعدية الحكم. دليل الجمهور: استدلوا بحديث الأصناف الستة، وقالوا فيه: إن هذه الأصناف ذكرت رمزًا لغيرها، مما وجد فيه معناها. فالبر والشعير: رمز للقوت الأساسى. والتمر: رمز لكل طعام حلو. والملح: رمز لكل ما يستصلح به. هذا عند غير الحنفية وموافقيهم. أما هم فيقولون: إن المرموز إليه بهذه الأصناف: هو كل مكيل أو موزون وسنبسط=

.. ..

=الخلاف فى هذا فى الخطوة الثانية. ودعوى ابن حزم أنه لا نص على الزيادة عن هذه الأصناف مردودة بما يأتى: أولا: روى مالك بن أنس وإسحاق الحنظلى حديث الأصناف الستة وفيه زيادة: «وكذلك كل ما يكال ويوزن» فهو تنصيص على تعدية الحكم إلى سائر الأموال. ثانيا: روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين» وهو واضح؛ إذ لم يرد به عين الصاع، وإنما أراد ما يدخل تحته وهو عام يشمل الأصناف الستة، وغيرها. ثالثا: جاء فى حديث عامل خيبر -رضى الله عنه- «أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ تمرا جنيبا فقال رسول الله ﷺ «أو كل تمر خيبر هكذا؟» فقال: لا. ولكن دفعت صاعين من عجوة بصاع من هذا، فقال -ﷺ- «أربيت هلا بعت تمرك بسلعة ثم اشتريت بسلعتك تمرا» ثم قال ﷺ: «وكذلك الميزان» يعنى ما يوزن بالميزان؛ وبهذا يرد على عثمان البتى أيضا؛ فقد قام الدليل بهذه الآثار على تعدية الحكم من الأصناف الستة إلى غيرها فإن قال ابن حزم وموافقوه: «ما الفائدة إذن فى تخصيص هذه الأصناف الستة بالذكر» قلنا لهم: إن عامة المعاملات فى عهد رسول الله ﷺ كانت فيها ويظهر مما قدمناه من الأدلة ومناقشاتها، رجحان مذهب الجمهور على مذهب ابن حزم ومتابعيه. أما ما قاله ابن حزم فى استدلاله من طنطنة جوفاء، عول فيها على حدة لسانه فى أكثر موافقيه من أئمة المسلمين، والكلام معه هنا مبنى على الكلام فى حجية القياس. وقد رجح هناك مذهب الجمهور على مذهب الظاهرية؛ لأن القياس دليل شرعى، فانبنى كلامه هنا على غير أساس. ولو مشينا مع الظاهرية فى مبدئهم من عدم استعمال القياس، والوقوف عند ظاهر النصوص- لضاقت دائرة الأحكام الشرعية، وكانت الشريعة الإسلامية أشبه بلائحة فردية محدودة. كيف، والشريعة الإسلامية معظم مسائلها مبادئ عامة. تبسط بمرور الزمن، ويطبق عليها ما جد مما يشترك مع ما نص عليه فى المعنى الذى وجد فيه؛ ضرورة أنها خاتم الشرائع. وشريعة الخلود. وإذن فلا معنى لعد ابن حزم القول بتعدية الحكم كفرا وتعديا على نص رسول الله ﷺ بل ذلك منه عدوان وإساءة وظلم؛ إذ يجسر على تكفير أئمة المسلمين والشريعة لا تسوغ تأثيم شخص بدون مبرر، فضلا عن تكفيره. الخطوة الثانية: بينا فى الخطوة الأولى مذهب الجمهور القائلين بأن الحكم معلول ورجحانه على مذهب ابن حزم وموافقيه. والآن نبين تفصيل المذاهب فى تعيين العلة ويستتبع ذلك بيان رأيهم، ومذاهبهم فى الأموال الربوية، وبالتالى ما يجرى فيه الربا من الأموال وما لا يجرى. مذهب الحنفية: قالوا: علة تحريم الربا فى الأصناف فى الحديث السابق: الجنس مع الكيل فى المكيل، أو مع الوزن فى الموزون، فيحرم الفضل والنساء بوجودهما معا، والنساء فقط بوجود أحدهما. والمراد بالكيل نصف الصاع فما فوق، وبالوزن ما ينسب إلى الرطل؛ مثل الحبة، لكن حقق العلامة الكمال بن الهمام فى فتح القدير: عدم التقييد بنصف الصاع فى الكيل وبما ينسب إلى الرطل فى الوزن. وقال: لو فرضنا أن بلدا تعاملت بمكيال دون الحفنة؛ لكان ذلك المكيال أداة للتقدير. وتقييد الشارع بنصف الصاع فى الكفارات، لا يدل على إهدار غيره. والمراد بالجنس ما اختلف اسمه الخاص، والمقصود منه كالحنطة والذرة والشعير. وعلى هذا، المال الربوى عندهم هو كل مكيل أو موزون اتحد جنسه، أو اختلف. وكل متحد الجنس وإن لم يكن مكيلا أو موزونا. مذهب المالكية: أما المالكية فقد عللوا الذهب والفضة بعلة واحدة قاصرة هى النقدية، أى كونهما جوهر الأثمان=

.. ..

=وبقية الأصناف بالاقتيات والادخار. وعلى هذا، فالمال الربوى عندهم هو الذهب والفضة، وكل قوت مدخر. فأما ما يقتات، ولا يدخر، أو يدخر، ولا يقتات، ففيه خلاف عندهم. وأما ما ليس قوتا، ولا مدخرا؛ كالفاكهة، فليس مالا ربويا عندهم هذا بالنسبة لربا الفضل. وأما علة ربا النسيئة فمطلق الطعم، ولو فاكهة. مذهب الشافعية: علل الشافعية فيه تحريم الربا فى الذهب والفضة المنصوص عليهما فى الحديث السابق، بعلة واحدة قاصرة هى: كونها جنس الأثمان غالبا، ومنهم من يقول: كونهما قيم الأشياء؛ جزم به الشيرازى فى التنبيه، وحكاه النووى فى المجموع. ومن أصحابنا من جمع بين هذين التعبيرين، ولنا وجه ضعيف غريب: أن تحريم الربا فيهما لعينهما، لا لعلة؛ حكاه المتولى، وغيره ونص الشافعى فى الأم: «والذهب والورق مباينان لكل شىء؛ لأنهما أثمان كل شىء، ولا يقاس عليهما شىء من الطعام ولا من غيره» وأما الأصناف الأربعة المذكورة فى الحديث، فعللها الجديد من مذهبنا بكونها مطعومة، والقديم تعليلها بكونها مطعومة مكيلة أو موزونة. والتفريع على الجديد. والمراد بالمطعوم عندنا ما يقصد لطعم الآدميين اقتياتا أو تفكها أو تداويا. ولو لم يكن مدخرا ولا مكيلا وإن لم يؤكل إلا حالة الضرورة. وعلى هذا فلا يجرى الربا عندنا إلا فى الذهب والفضة والمطعومات. مذهب الحنابلة: روى عن الإمام أحمد ثلاث روايات فى تعليل الأصناف الستة؛ أشهرها: أن علة الحرمة فى الذهب، والفضة؛ كونهما موزون جنس، وعلة الأعيان الأربعة؛ كونهما مكيل جنس. وهذه الرواية نقلها الجماعة عن أحمد. وقد ذكرها الخرقى وابن أبى موسى. والرواية الثانية: أن العلة فى الأثمان الثمنية وفيما عداها؛ كونه مطعوم جنس، فيختص بالمطعومات، ويخرج منه ما عداها. قال أبو بكر: روى ذلك عنه جماعة ولم يسمهم. والرواية الثالثة: العلة فيما عدا الذهب والفضة كونه مطعوم جنس مكيلا أو موزونا. وعلى هذا فالمال الربوى عند الحنابلة، كل مكيل، أو موزون اتحد جنسه، أو اختلف على الرواية الأولى. أما على الرواية الثانية فهو كجديد الشافعية: الذهب والفضة والمطعومات. وعلى الثالثة فى المطعومات؛ كالقديم عند الشافعية. أما الذهب والفضة فكالرواية الأولى. وهذه مذاهب الفقهاء الأربعة فى التعليل، وما يتبعه، وهى كما ترى منقسمة انقساما إجماليا إلى ما يأتى: أولا: إن العلة هى الجنس، والمعيار الشرعى فى الأصناف كلها، وهو مذهب أبى حنيفة، وأحمد فى الرواية الأولى ويروى عن النخعى والزهرى والثورى وإسحاق وأصحاب الرأى. ثانيا: من يرى أن العلة فى الذهب والفضة كونهما أثمان الأشياء وفى غيرهما المطعومية، وهو المذهب الجديد لإمامنا الشافعى ورواية عن أحمد. ثالثا: من علل الأصناف الأربعة بالطعم والمعيار وهو قديم مذهب الشافعية والرواية الثالثة عن أحمد. رابعا: من علل الأصناف الأربعة بالاقتيات والادخار والذهب والفضة بالثمنية، كالشافعى، وهو مذهب مالك. وبتعبير آخر يمكن به ضبط المذاهب المذكورة بحسب الأصناف فيقال هكذا:

١- الذهب والفضة: منهم من عللهما بكونهما ثمن الأشياء وهو مذهب الشافعى، ومالك ورواية أحمد. ومنهم من عللهما بالوزن والجنس وهو مذهب أبى حنيفة ومن وافقه.

٢- بقية الأصناف: منهم من عللها بالمطعومية فقط؛ وهو جديد الشافعى، والرواية الثانية عن أحمد. أو بالطعم والمعيار؛ وهو قديم الشافعى، ورواية أخرى عن أحمد. ومنهم من عللها بالاقتيات والادخار وهو مذهب مالك.أو بالجنس مع المعيار، وهو مذهب أبى حنيفة، ومن=

دل على حرمة الربا فى التفاح، وبانضمام القياس إلى النص، صار النص دالاً على ذلك. ومعنى دلالة النص على حرمة الربا فى التفاح: كون النص دالاً على حرمة الربا فى البر، وحرمة الربا فى البر مقدِّمة يحتاج إليها القياس الدالُّ على حرمة الربا فى التفاح؛ وذلك لافتقار القياس إلى ثبوت الحكم فى المقيس عليه.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: وَرَابِعُهَا: [أَنْ يُضَمَّ إِلَى النَّص شَهادَةُ حَال الْمُتَكَلِّم؛ كَمَا إِذَا كَان كَلامُ الشَّرْعِ مُتَرَدِّداً بَيْنَ الْحُكْمِ الْعَقْلِيِّ والشَّرعِيِّ- فَحَمْلُهُ عَلَى الشَّرعِيِّ أَوْلَى؛ لأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بُعِثَ لِبَيَانِ الشَّرْعِيَّاتِ، لاَ لِبَيَانِ مَا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِإدْرَاكِهِ؛ هَذَا إِذَا كَانَ الْخِطَابُ مُتَرَدِّدا بَيْنَهُمَا؛ أَمَّا إِذَا كَانَ ظَاهِرُهُ مَعَ أَحَدِهِمَا- لَمْ يَصِحَّ التَّرجِيحُ بِذَلِكَ، والله أَعْلَمُ][(١)].

الشرح: مثاله: قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»: وهذا لأن هذا الكلام يحتمل أن يكون بيانا لحكم عقلى: وهو أن حقيقة الجماعة لا توجد فى الواحد، وأما الاثنان فما فوقهما، فحقيقة الجماعة موجودة، بمعنى: أن جميع مراتب الأعداد يوجد فيها معنى اجتماع شىء مع شىء آخر، ولا شك أن هذا الحكم عقلى، بمعنى: أن هذا العقل يستقل[(٢)] بإدراكه.

ويحتمل أن يكون بيانا لحكم شرعى: وهذا لأنه روى أنه ﷺ نهى عن سفر الواحد وحده، وسئل عن سفر الاثنين؟ فقال عليه السلام[(٣)]: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[(٤)].

=وافقه. وهناك مذاهب أخرى نذكر منها ما يأتى:
أ – ابن سيرين، يرى أن العلة تقارب المنفعة فى البدلين.
ب – سعيد بن جبير، يرى أن العلة كونهما جنسا.
جـ – وربيعة، يرى أن العلة كونهما مما تجب فيه الزكاة. ينظر نص كلام شيخنا سليمان محمد فى الربا،ص ٢٦ وما بعدها.

(١) المثبت من «المحصول» وفى «ب»: ورابعها: أن يضم إلى النص شهادة حال المتكلم. أما إذا كان كلام الشارع مترددًا بين أن يكون قد ساقه لسان حكم شرعى- أو ساقه لسان حكم عقلى، وتكون دلالته على كل واحد منهما على السواء؛ فتترجح دلالته على الحكم الشرعى لشهادة حال المتكلم.

(٢) فى «ب»: يستعمل.

(٣) فى «أ»: ﷺ.

(٤) أخرجه ابن ماجه (١/ ٣١٢) كتاب الصلاة: باب الاثنان جماعة حديث (٩٧٢) والدارقطنى (١/ ٢٨) كتاب الصلاة: باب الاثنان جماعة حديث (١) وأبو يعلى (١٣/ ١٨٩- ١٩٠) رقم (٧٢٢٣) والحاكم (٤/ ٣٣٤) كتاب الفرائض: باب الاثنان فما فوقهما جماعة، ابن عدى فى=

فنقول: يترجح الاحتمال الثاني؛ لكونه ﷺ إنما بعث لبيان الشرعيات؛ فإن [٢٢١/أ] العقل لا يستقل بإدراكها دون العقليات، وخصوصًا إذا كان ذلك الأمر من الجلي. أو يحمل على أن ثواب الجماعة(١) يحصل فيما إذا اقتدى واحد بآخر؛ فثواب الصلاة

=«الكامل» (٣/ ٩٨٩) والبيهقي (٣/ ٦٩) كتاب الصلاة: باب الاثنين فما فوقهما جماعة كلهم من طريق الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: اثنان فما فوقهما جماعة. قال البوصيري في «الزوائد» (١/ ٣٣١): هذا إسناد ضعيف لضعف الربيع ووالده بدر بن عمرو وللحديث شواهد من حديث عبد الله بن عمرو أخرجه الدارقطني (٢٨١/١) كتاب الصلاة حديث (٢) من طريق عثمان بن عبد الرحمن المدني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وهذا إسناد ضعيف جدا. عثمان بن عبد الرحمن قال الحافظ في «التقريب» (٢/ ١١): متروك وكذبه ابن معين. ومن حديث أبي أمامة أخرجه أحمد (٥/ ٢٥٤، ٢٦٩) من طريق عبيدالله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة به. قال الحافظ في «التلخيص» (٨٢/٣): هذا عندي أمثل طرق هذا الحديث لشهرة رجاله وإن كان ضعيفا. وللحديث طريق آخر أخرجه الطبراني في الأوسط كما في «مجمع الزوائد» (٢/ ٤٨). وقال الهيثمي: وفيه مسلمة بن علي وهو ضعيف. ومن حديث أنس أخرجه البيهقي (٣/ ٦٩) كتاب الصلاة: باب الاثنين فما فوقهما جماعة. قال الحافظ في «التلخيص» (٣/ ٨٢): هو أضعف من حديث أبي موسى ومن حديث الحكم بن ظهر أخرجه ابن سعد (٧/ ٤١٥) وابن أبي خيثمة كما في «التلخيص» (٣/ ٨٢). وقال الحافظ: إسناده واه. ومن حديث أبي هريرة أخرجه ابن المغلس في الموضح كما في «التلخيص» (٣/ ٨٢) وضعفه الحافظ في «التلخيص».

(١) الجماعة لغة: الفرقة من الناس، والجمع: جماعات. وحقيقتها شرعا: الارتباط الحاصل بين الإمام، والمأموم، وهي من خصائص هذه الأمة، كالجمعة، والعيدين، والكسوفين والاستسقاء. فإن أول من صلى جماعة من البشر رسول الله ﷺ وأول فعلها كان بمكة، وإظهارها بالمدينة. لما ثبت من أن جبريل -عليه السلام- صلى بالنبي ﷺ والصحابة -رضوان الله عليهم- صبيحة الإسراء، وأيضا كان ﷺ يصلي بعد ذلك بعلي، وصلى أيضا بخديجة. فهي شرعت بمكة صبيحة ليلة الإسراء. وأما قول بعضهم: إنها شرعت بالمدينة فمحمول على أن مراده: شرع إظهارها وهي مشروعة بالكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فَلْتَقُمْ طائفة منهم معك﴾ الآية.. وجه الاستدلال أنه تعالى أمر بها في الخوف، ففي الأمن أولى. وأما السنة: فللأخبار الواردة في ذلك، كخبر الصحيحين: (صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة). والمراد بالفذ: المنفرد. ففي المصباح: الفذ: الواحد، وجمعه فذوذ، مثل: فلس وفلوس. وفي رواية (بخمس وعشرين درجة). قال ابن «دقيق العيد»: الأظهر أن المراد بالدرجة الصلاة؛ لأنه ورد كذلك في بعض الروايات، وفي بعضها التعبير بالضعف، وهو مشعر بذلك. ولا منافاة بين الروايتين؛ لأن الإخبار بالقليل لا ينافي الإخبار بالكثير، أو مفهوم العدد غير معتبر، أو أنه أخبر أولا بالقليل ثم أعلمه الله -تعالى- بزيادة الفضل، فأخبر بها،.. أو أن الفضل يختلف باختلاف أحوال المصلين، فمن زاد خشوعه، وتدبره وتذكره عظمة من تمثل=

بالجماعة في الاثنين إذا اقتدى أحدهما بالآخر وفيما[١] زاد على ذلك. وقد جعل صاحب «العمد» هذا أصلا من الأصول، وعقد له بابا مستقلاً، وسنذكر فيه ما تمس الحاجة إلى معرفته؛ إن شاء الله تعالى.

قال صاحب «التنقيحات»: «إن هؤلاء حجروا على الشارع -صلوات الله عليه- [أن يتكلم][٢] في المعقولات»؛ وليس الأمر كما ذكره، بل ذكر ذلك في معرض الترجيح، وأما أنه ﷺ لا يتكلم في المعقولات، [أو][٣] فيما هو من مدارك العقول - فلا يقوله أحد!! كيف: وقد أرشد ﷺ إلى كثير من موارد الأدلة العقلية، والقرآن مشحون بذلك؛ مثاله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]. وهذا إرشاد إلى مادة البرهان الدال على علمه تعالى بالممكنات؛ وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٩]؛ وهذا إرشاد إلى مادة[٤] البرهان الدال على وجوده، وهو وجود الممكنات؛ وبالجملة: كل ذرة من أجزاء السماء والأرض تدل على وجوده المقدس؛ وهذا لاستحالة وجود الممكن بنفسه، أو بممكن آخر؛ من غير الانتهاء إلى واجب الوجود. وهذه قاعدة شريفة[٥] من قواعد أصول الدين، لا يحتمل استقصاءها هذا العلم؛ وقد بينا [ذلك][٦] في كتابنا المسمى بـ«القواعد الكلية، في جملة من الفنون[٧] العلمية»، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: فِي الْخِطَابِ الَّذِي لا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ:

هَذَا الْخِطَابُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ خَاصًّا أَوْ عَامًّا: فَإِنْ كَانَ خَاصًّا، وَكَانَ حَقِيقَةً فِي

=في حضرته، فله سبع وعشرون، ومن ليست له هذه الهيئة له خمس وعشرون أو أنه الاختلاف بحسب قرب المسجد وبعده، أو أنه الرواية الأولى في الصلاة الجهرية، والثانية في السرية؛ لأن السرية تنقص عن الجهرية بسماع قراءة الإمام، والتأمين لتأمينه. وذكر عدد خاص، إما لخصوصية فيه عرفها مقام الرسالة؛ وإما لأن في صلاة الجماعة فوائد تزيد عن صلاة الفذ بنحو ذلك العدد، كما ذكر «الحافظ» ابن حجر.

(١) في «أ»: فيما.
(٢) سقط في «حـ».
(٣) سقط في «ب».
(٤) في «أ»: ما ذكره.
(٥) في «أ،ب»: شرعية.
(٦) سقط في «أ».
(٧) في «حـ»: النقول.

شَيْء، ثُمَّ وُجدَتْ قَرينَةٌ تَصْرِفُهُ عَنْهُ-: فَإِمَّا أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّ الْمُـرَادَ لَيْسَ ظَـاهِرَهُ، أَوْ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ غَيْرُ ظَاهِرِهِ، أَوْ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ ظَاهِرُهُ، وَغَيْرُ ظَاهِرِهِ مَعًا:

فَإِنْ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ لَيْسَ ظَاهِرَهُ- خَرَجَ الظَّاهِرُ عَنْ أَنْ يَكُونَ مُراداً؛ فَيَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْمَجَازِ. ثُمَّ إِنَّ الْمَجَازَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاحِدا، أَوْ أَكْثَرَ:

فإِنْ كَانَ وَاحِدًا- حُمِلَ اللَّفْظُ عَلَيهِ، مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ إِلَى دَلالَةٍ أُخْـرَى؛ صَوْنـا لِلْكَـلامِ عَنِ الإِلْغاء. وَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ من واحد - فَإِمَّا أَنْ يَدُلَّ دليل فِي وَاحد مُعَيَّنٍ عَلَى أَنَّهُ مُرَادٌ، أَوْ عَلَى أَنَّهُ لَيْس بِمُرَادٍ، أَوْ لا يَدُلَّ الدَّلِيلُ فِي وَاحِدٍ مُعَيَّـنٍ؛ لا بِكَوْنِـهِ مُـرَادًا، وَلا بِكَوْنِـهِ غَيْرَ مُرَادٍ: فَإِنْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ مُرَادٌ- قُضِيَ بِهِ،، وَإِنْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مُـرَادٍ-: فَإِنْ لَمْ يَبْقَ إِلاَّ وَجْهٌ وَاحِدٌ- حُمِلَ عَلَيْهِ، وَإِنْ بَقِيَ أَكْـثَرُ مِـنْ وَاحِـدٍ- كَـانَ الْقَـوْلُ فِيـهِ؛ كَمَا إِذَا لَمْ يُوجَدِ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِهِ مُرَادًا، وَلاَ عَلَى كَوْنِهِ غَـيْرَ مُـرَادٍ؛ وَهَـذَا هُـوَ الْقِسْـمُ الثَّالِثُ.

فَنَقُولُ: وُجُوهُ الْمَجَازِ: إِمَّا أَنْ تَكُـونَ مَحْصُـورَةً، أَوْ غَـيْرَ مَحْصُـورَةٍ: فَـإِنْ لَـمْ تَكُـنْ مَحْصُورَةً: فَقَالَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ: «لابُدَّ مِنْ دَلالَةٍ تَدُلُّ عَلَى الْمُرَادِ؛ لأَنَّهُ لاَ يَجُـوزُ أَن يُرِيدَهَا أَجْمَعَ؛ مَعَ تَعَذُّرِ حَصْرِهَا عَلَيْنَا».

فَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ: وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّهُ أَرَادَهَا كُلَّهَا عَلَـى الْبَـدَلِ؛ لأَنَّ ذَلِـكَ مُمْكِـنٌ مَعَ فَقْدِ الدلاَلَةِ، وَمَعَ فَقْدِ الْحَصْرِ؛ فَإِنَّه تَعَالَى: لَوْ أَوْجَبَ عَلَيْنَـا ذَبْـحَ بَقَـرَةٍ- فَإِنَّـا نَكُـونُ مُخَيَّرِينَ فِي ذَبْحِ أَيِّ بَقَرَةٍ شِئْنَا، وَإِنْ لَمْ يُمْكِنَّا حَصْرُ الْبَقَرِ.

فَأَمَّا مَنْ لا يُجِيزُ أَنْ يُرَادَ بِالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ مَعْنَيَان مُخْتَلِفَان- فَيَجِيءُ عَلَى مَذْهَبِهِ: أَنَّـهُ لابُدَّ مِنْ دَلاَلَةٍ تَدُلُّ عَلَى الْمُرَادِ بِعَيْنِهِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ مَا وُضِعَ لِلتَّخْيِيرِ. وَأَمَّا إِنْ كَانَت وُجُـوهُ الْمَجَازِ مَحْصُورَةً: فَإِنْ كَانَ الْبَعْضُ أَقْوَى مِنَ البَاقِي- حُمِلَ عَلَى الأَقْوَى؛ رِعَايَـةً لِزِيَـادَةِ الْقُوَّةِ. وَإِنْ تَسَاوَتْ، حُمِلَ اللَّفْظُ عَلَيْهَا؛ بِأَسْرِهَا، [إِمَّا عَلَى الْكلِّ، وَإِمَّا] عَلَى الْبَدَلِ: أَمَّا عَلَى الْكُلِّ؛ فَلأَنَّهُ لَيْسَ حَمْلُ الْخِطَابِ عَلَى الْبَعْضِ أَوْلَى مِنَ الْبَاقِي.

وَأَمَّا عَلَى الْبَدَلِ- فَلأَنَّ الْخِطَابَ لَيْسَ بِعَامٍّ؛ حَتَّى يُحْمَلَ عَلَى الْجَمِيعِ. هَذَا عَلَى قَوْلِ مَنْ يُجَوِّزُ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَفْهُومَيْهِ، أَمَّا مَنْ لا يُجَوِّزُهُ- فَإِنَّهُ يَقُولُ: لاَبُدَّ مِنَ الْبَيَانِ.

الشرح: اعلم -وفقك الله تعالى- أن الخطاب الذى لا يمكن حمله على ظاهره لدليل دل على المنع من الحمل على الظاهر: فإما أن يكون ذلك الخطاب عامًّا، أو خاصا؛ الحصر ضرورى: فإن كان خاصا، وكان حقيقة فى شىء، ثم وجدت قرينة صارفة للفظ عن الحقيقة- فإما أن تدل القرينة على [أن][1] المراد [ليسَ] ظاهره فقط، أو تدل على أن المراد غير ظاهره فقط، أو تدل على أن المراد ظاهره وغير ظاهره معا؛ فهذه أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن تدل القرينة على أن المراد ليس ظاهره؛ وحينئذ: يجب خروج الظاهر عن الإرادة؛ فيجب حمل الكلام على المجاز، والمراد بالظاهر: ما وضع له اللفظ، [وبغير الظاهر: ما لم يوضع له اللفظ][2]، وهو المجاز، فإذا لم يكن الظاهر مرادا، وجب حمل اللفظ على المجاز؛ صونا للكلام عن الإلغاء[3]؛ ولأنه لابد وأن يعنى بالكلام شيئا، فإذا لم يحمل على الحقيقة، وجب حمله على المجاز.

ثم نقول: المجاز الذى يمكن [١٢٢/ب] حمل هذا اللفظ عليه: إما أن يكون واحدا، أو أكثر من واحد: فإن كان واحدا: حمل اللفظ عليه، ولا يحتاج فى حمل اللفظ عليه فى مثل هذه الصورة إلى قرينة موجبة لتعين المجاز؛ لكون الكلام لا يحتمل إلا ذلك المجاز، فلو لم يحمل عليه، يلزم إلغاء كلام الشارع، وإخراجه عن كونه مفيدا لفائدة؛ وذلك غير جائز:

أما على رأى المعتزلة: فلكونه عبثا؛ وهو قبيح محال على الله تعالى. وأما على رأى الأشاعرة: فلكون هذا الكلام الحادث دالاًّ على المعنى القديم القائم بذاته، فإنزال هذا الكلام أو خلقه؛ للدلالة على ذلك المعنى القديم [بذاته][4]. هذا إذا كان المجاز واحدا. وأما إذا كان أكثر من واحد: قلنا: إما أن يدل الدليل على أن واحدا معينا منه مراد، أو يدل الدليل على أن واحدا معينا منه غير مراد، أو لا يدل الدليل على واحد من القسمين؛ الحصر ضرورى؛ لأن الدليل بالنسبة إلى المفرد المعين: إما أن يدل[5] على إرادته، أو يدل على عدم إرادته، أو لا يدل على شىء منهما؛ فهذه أقسام ثلاثة:

---

(١) سقط فى «أ».
(٢) سقط فى «جـ».
(٣) فى «ب»: إلغاء.
(٤) سقط فى «أ».
(٥) فى «جـ»: لا أن دل.

الأول: هو أن يدل الدليل على إرادة فرد معين من المجازات؛ فيعمل بمقتضاه، ويحمل اللفظ عليه. الثاني: أن يدل الدليل على عدم إرادة [فرد معين]؛ فإنَّ الفرد المعين يخرج عن أن يكون مرادا؛ عملا بالدليل، فإن لم يبق إلا وجه واحد من المجازات، وجب حمل اللفظ عليه(١)، وإن بقى أكثر من واحد، فإن حكم هذا القسم حكم الثالث.

وبيان ذلك: أن هذا القسم -وهو الثانى من الأقسام الثلاثة- أن الأمر فيه إلى أن وجوه المجاز كثيرة، و لم يدل دليل على إرادة فرد معين، ولا على عدم إرادته.

والقسم الثالث من الأقسام الثلاثة إنما هو: أن وجوه المجازات كثيرة، و لم يدل الدليل على إرادة فرد معين منها، ولا على عدم إرادته، فإذا كان كذلك، فلننتقل إلى القسم الثالث، ونبين حكمه، وبه يتبين حكم الثانى والثالث.

فنقول: أما القسم الثالث: وهو ألا يدل الدليل على إرادة فرد معين، ولا على عدم إرادته، ووجوه المجاز كثيرة: فإما أن تكون(٢) تلك المجازات محصورة، أو لم تكن محصورة: أما إذا لم تكن محصورة: فقد قال القاضى عبد الجبار: لابد فى هذه الصورة من دلالة دالة على أن المراد واحد معين من المجازات؛ لأنه لا يجوز أن يريدها بأسرها؛ وإلا لزم التكليف بالمحال؛ ضرورة عدم حصرها، وعدم تبيانها.

قال أبو الحسين: لقائلٍ أن يمنع قيد الدلالة على واحد معين، ومع عدم(٣) تناهى أفرادها، يمكن امتثال الأمر؛ وذلك بأن يحمل اللفظ على إرادة الكل على البدل؛ فيكون المكلف مخيرا بين الإتيان بأى فرد شاء، وهذا كقولنا فى بقرة غير معينة إذا أمرنا بذبحها: إن المكلف [٢٢٢/أ] يكون مخيرا فى ذبح أى بقرة شاء، مع تعذر حصر أفراد البقر. ثم قال أبو الحسين: إرادة الكل على البدل يتفرع على قول من يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان، وأما من لم يجوز ذلك، فيتفرع على مذهبه: أنه لابد من دلالة تدل على أن المراد واحد معين من تلك المجازات؛ لأن اللفظ ما وضع للتخيير. والحاصل: أن الحقيقة إذا خرجت عن الإرادة لدليل دل عليه، ووجوه المجازات كثيرة، غير محصورة، وليس البعض أولى من البعض: فهل يفتقر فى مثل هذه الصورة إلى دلالة تدل على أن المراد واحد بعينه من تلك المجازات، أم لا تفتقر؛ بل يكفى فى العمل [فى مثل](٤) هذا

---

(١) فى «حـ»: على اللفظ.

(٢) فى «ب»: كانت.

(٣) فى جميع النسخ: وعدم. ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) فى «حـ»: بمثل.

النص الحمل على كل واحد بدلا عن[1] الآخر؛ فلا يفتقر فى العمل بالنص على هذا الوجه إلى دلالة؟! اختلف فى ذلك: فالذى ذكره القاضى عبد الجبار: أنه يفتقر إلى دلالة؛ لأن حمل النص على كل تلك المجازات، مع عدم تناهيها، وعدم تبيانها[2] محال، والحمل على واحد بعينه مع تساوى الكل محال، من غير دلالة على واحد بعينه. والذى ذكره أبو الحسين البصرى فى معرض الاعتراض[3] على عبد الجبار[4]: أن افتقار مثل هذا النص فى العمل به إلى دلالة معينة للمجاز، تتفرع على أنه هل يجوز أن يراد باللفظ معان مختلفة أم لا؟:

فإن قلنا: يجوز، فإنه لا يفتقر إلى ذلك؛ ولذلك يمكن العمل بهذا الخطاب- والحالة هذه- بالحمل [5] على كل تلك المجازات على البدل، ولا استحالة فيه؛ لأن الاستحالة نشأت- على رأى القاضى عبد الجبار- من حمل النص على كل واحد واحد من تلك المجازات على الجمع، وهذه الاستحالة معدومة فى الحمل على الكل على البدل؛ وهذا كما إذا أمر بذبح بقرة، فإنه يمكننا الإتيان بالمأمور بذبح أى بقرة كانت، مع عدم حصرها؛ لكن هذا يتفرع على قول من قال: بجواز[6] استعمال اللفظ الواحد فى جميع معانيه؛ وذلك لأنه حينئذ: يكون المتكلم قد أراد باللفظ الواحد - على رأى أبى الحسين -: كل واحد واحد بدلا عن الآخر؛ فإن جوزنا ذلك، فلا حاجة إلى الدلالة. وإن لم نجوز، فتعين الافتقار إلى دلالة معينة للمراد من المجازات؛ على ما قاله عبد الجبار؛ وذلك لأن اللفظ ما وضع للتخيير بالفرض؛ لأن اللفظ إذا وضع للتخيير؛ كالصيغة فى الكفارة المخيرة، فالتخيير هناك إنما ثبت بمقتضى اللفظ الدال على التخيير بحكم الوضع؛ بخلاف ما نحن فيه؛ لأن الكلام فى حمل اللفظ على كل واحد واحد من المجازات بدلا عن الآخر؛ فينبنى ذلك على أنه: هل يجوز[7] أن يراد باللفظ الواحد المعانى المختلفة أم لا؟

واعلم: أن فيما ذكره أبو الحسين نظرا؛ وذلك لأن حاصل ما ذكره أبو الحسين حمل اللفظ على أحد المجازات غير المتناهية لا بعينه، وحمل اللفظ [٢٢٢/ ب] على أحد المعانى لا يتفرع على قول من قال: بجواز استعمال اللفظ فى كل معانيه؛ حتى يمتنع

---

(١) فى «جـ»: على.
(٢) فى «ب»: اتحادها.
(٣) فى «أ»: الإعراض.
(٤) فى «جـ»: العبد الجبار.
(٥) فى «ب»: الحمل.
(٦) فى «ب، ز»: يجوز.
(٧) فى «جـ»: فينبنى على ذلك أنه هل يجوز.

ذلك على رأى من لم يجوزه، فإن [حمل](١) اللفظ على أحد المعانى، جاز من غير تفريع على تلك القاعدة، والخلاف بين العلماء فى الحمل على كل واحد فى الجمع، وأما على البدل فلا خلاف فيه. هذا حكمه إذا كانت وجوه المجاز غير محصورة. وأما إذا كانت محصورة: فإن كان بعض المجازات أقوى من البعض: حمل اللفظ عليه؛ وذلك بأن كان بعض المجاز أشبه بالحقيقة من البعض الآخر، أو علاقة أحد المجازين أقوى، بأن اجتمع فيها علاقتان، كما ذكرنا فى التعبير عن العلة بالمعلول، وعكسه، وكما بينا أن العلة الغائية اجتمع فيها علاقتا العلية والمعلولية. وأما إذا لم تكن أقوى؛ بل تساوت المجازات، حمل اللفظ على الكل: إما على الجمع، أو على البدل:

أما على الكل: فلأنه لا استحالة فى الحمل على الكل؛ لأن الكلام فيما إذا كانت وجوه المجازات محصورة، وليس حمله على البعض أولى من حمله على الباقى؛ فتعين حمله على الجميع. وأما وجه حمله على الكل على البدل: فلأن الكلام فى الخطاب الذى ليس بعام، فلو حمل على الكل، لكان عاما؛ إذ لا معنى للعام إلا ذلك، وهذا - أيضا - يتفرع على قول من يجوز استعمال اللفظ فى جميع معانيه، وقد بينا وجه هذا التفريع بما فيه من الإشكال. وأما من لم يجوز ذلك، فإنه يقول: لابد من دلالة دالة على المراد بعينه؛ فإن الحمل على الكل على الجميع(٢)، أو على البدل - يتفرع على قول من يجوز استعمال اللفظ فى جميع [معانيه](٣)، ونحن نتكلم على تقدير عدم الجواز على رأى من لم يجوز، فلا يحمل على الكل جمعا ولا بدلا؛ فيجب الحمل على واحد بعينه، ولا يمكن ذلك إلا بدلالة معينة؛ وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: «ما ذكره المصنف من التقسيم غير حاصر، بل هو تقسيم منتشر؛ وذلك لأنه لم يذكر سوى أقسام ثلاثة، والأقسام ستة.

بيان ذلك: هو أنا: إما أن نعتبر الظاهر، أو نعتبر غير الظاهر، أو نعتبر الظاهر وغير الظاهر: فإن اعتبرنا الظاهر: فإما أن تكون القرينة دالة على إرادته، أو تكون القرينة دالة على عدم إرادته؛ فالأقسام ستة.

ثم نقول: كل ما كان موجودا فى الخارج بوصف التعدد، ولم يكن عين الشىء - كان غيره بالضرورة؛ وعلى هذا: فالمجموع المركب من الظاهر وغيره، هو غير الظاهر؛ لأن المجموع لا يكون عين الجزء، بل غيره قطعا.

---

(١) فى «جـ»: محل.

(٢) فى «جـ»: الحمل.

(٣) سقط فى «جـ».

فإذا قلنا: القرينة دلت على أن المراد غير ظاهره، اندرج فيه كل غير، ومن جملة ذلك: ما يتركب من الظاهر وغير الظاهر؛ فلا يجوز جعل هذا القسم قسيما لما اندرج فيه؛ لأن أحد قسمى الشىء، لا يكون قسيما له.

وحينئذ: لا يستقيم [٢٢٣/أ] قوله فى التقسيم: «فإما أن تدل القرينة على أن المراد ليس ظاهره، أو على أن المراد غير ظاهره، أو على أن المراد ظاهره وغير ظاهره»؛ لأن القسم الثالث من أقسام الثانى ومندرج فيه.

وأيضا نقول: المركب من الظاهر وغير الظاهر: إن كان هو غير[1] الظاهر - بطل التقسيم، ولا يجوز ذكر هذا القسم فى التقسيم؛ لأن مورد القسمة - ههنا - ما لا يمكن حمله على ظاهره؛ فكون الظاهر مرادا، لا يمكن أن يكون من أقسام هذه القسمة، وإن لم يكن غير الظاهر، تبين ما ذكرناه.

وأيضا: فإن مورد التقسيم، لما كان تعذُّر إرادة الظاهر، كيف عَدَّ العامَّ الذى تجرد عن القرينة من هذا القسم، وجعله أحد أقسام هذا التقسيم؛ حيث قال: «وأما إن كان الخطاب عامًّا بأن تجرد عن القرينة، وجب حمله على العموم»؟!.

فإذا ضممت هذا الكلام إلى ما ذكره فى ابتداء التقسيم، صار هكذا: «الخطاب الذى لم يمكن حمله على ظاهره: إن تجرد عن القرينة عاما، حمل على عمومه»؛ [فيصير ما تعذر حمله على ظاهره، محمولا على ظاهره][2]؛ وهو محال. هذا أحد الوجوه من الإشكالات.

الوجه الثانى: أن ما قيل من الاختلاف بين الشيخين المذكورين غير ملخَّص؛ لأن تلك الوجوه - وإن كانت مختلفة بالنوع - فلا وجه لما ذكره أبو الحسين، ولا المثال الذى ذكره من الأمر بذبح البقرة يشبه هذا الذى نحن فيه؛ لأن الأمر الوارد بذبح البقرة أمر بشىء واحد معين لا إجمال فيه، فهو كالأمر بإخراج درهم إلى الفقير [3]، يخرج عن العهدة بإخراج أى درهم أنفق إلى أى فقير كان.

وأما وجوه المجاز إذا اختلفت بالنوع، ولم يترجح بعضها على بعض - كانت نسبة كل وجه إلى الحقيقة مثل نسبة الآخر؛ فيحصل الإجمال؛ إذ لا يمكن الحمل على الكل؛ لتعذر الإتيان به.

---

(١) فى «ب»: عين.

(٢) سقط فى «ب» و«ز».

(٣) فى «ب»: الفقر.

وأما الحمل على الكل على سبيل البدل؛ بأن يصير مخيرا فيها - فذلك ليس إيجابا للكل - بل هو إيجاب للبعض بصفة التخيير، والتخيير لم يثبت ههنا بدليل شرعى، بل بالتشهى، فكيف يجوز ذلك مع احتمال أن يريد الشارع نوعا معينا؟!. بل يجب التوقف إلى ظهور قرينة. وإن أمكن ما يقوله أبو الحسين وجاز، فلم لا يجوز فيما إذا كانت الوجوه محصورة؟! وكذا فى اللفظ المشترك إذا لم توجد قرينة مخصصة بأحد المسميات بعينه؛ لأن هذا طريق يزيل الإجمال بحيث يتناوله عند إمكانه؛ ألا ترى أنا لو فرضنا أن أفراد[1] البقرة محصورة فى عدد معين، وأمرنا بذبح البقرة على الإطلاق - كنا مخيَّرين بين أى واحدة كانت؟! وكذا فى إخراج الدرهم؛ فإن التخيير هناك لم يكن لخروجه عن الحصر؛ بل لأن المأمور به شيء واحد لا إجمال فيه؛ وأما ههنا: فوجوه المجازات [٢٢٣/ب] التى وجب حمل الخطاب على بعضها مختلفة؛ لا جرم: حصل الإجمال؛ فيجب التوقف. وأما إذا لم تكن مختلفة بالنوع: فهو وجه واحد من المجاز؛ فيجب حمل اللفظ عليه، والوجه الواحد قد يكون له أفراد لا تنحصر؛ كما فى البقرة، لكن ذلك لا يوجب ترددا، بل المكلف [يأتى][2] بأى فرد أمكنه واتفق؛ فيكون آتيا بالمأمور به.

ثم قوله: «فأما من لا يجيز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان؛ فيجيء على مذهبه: أنه لابد من دلالة تدل على المراد بعينه»؛ وفيه نظر؛ لأن الكلمة الواحدة إن كانت مشتركة، فقد سبق الاختلاف فيه، وأما إذا كانت غير مشتركة بين معنيين، فلم يجوِّزْ أحد أن يريد بها معنيين مختلفين؛ فهذا الاختلاف [من] أين نشأ؟!.

قلنا: الحق أن أقسام الخطاب الذى لا يمكن حمله على ظاهره خمسة، والمصنف قد أخر قسمين، وذكر الثلاثة.

بيان ذلك: هو أن الخطاب الذى لا يمكن حمله على ظاهره، لا يمكن أن يكون أحد أقسامه الواقع، أو محتمل الوقوع: ما تدل القرينة على إرادة الظاهر منه بالضرورة؛ وذلك لأن الكلام فى الخطاب الذى لا يمكن حمله على ظاهره؛ فلا تدل القرينة على إرادة ظاهره. بقى من اعتبار الظاهر فقط قسم واحد؛ وهو: أن تدل القرينة على أن الظاهر غير مراد. وأما إذا اعتبرنا غير الظاهر، فهو منقسم إلى قسمين جزما، وهو أن القرينة: إما أن تدل على أن غير الظاهر مراد، أو تدل القرينة على أن غير الظاهر غير مراد. وأما إذا اعتبرنا الظاهر وغير الظاهر، فهو منقسم إلى قسمين، وهو: أن تدل القرينة على أن

---

(١) فى «جـ»: لو فرضنا أفراد.

(٢) سقط فى «جـ».

الظاهر وغير الظاهر مراد، أو غير مراد. فأقسام هذا الخطاب خمسة جزما؛ لأنـا: إما أن نعتبر الظاهر فقط، ويجىء منه قسم واحد، أو نعتبر غير الظاهر فقط، وينقسم إلى قسمين، أو نعتبر الظاهر وغير الظاهر، وينقسم إلى قسمين؛ فصارت خمسة.

وليس لقائل أن يقول: «أحد أقسام هذه الخمسة، ما إذا دلت القرينة على أن غير الظاهر غير مراد؛ والكلام فى الخطاب الذى دل الدليل على أن ظاهره غير مراد، فيفضى ذلك إلى إلغاء هذا الخطاب»: لأنا نقول: الكلام فى أن أقسام هذا الخطاب غير منحصرة فيما ذكره المصنف، والأمر كذلك قطعا، وأما ما ذكره، فهو يدل على أن هذا القسم غير واقع، وليس كلامنا فيه. والحاصل: أن ما ذكرنا منفصلة حقيقية، ولا يلزم من صدق المنفصلة صدق جميع أجزائها؛ على ما بيناه فى «علم المنطق» الموضوع فى أول هذا الشرح.

وليس لقائل أن يقول: «القسم الذى أخل به يعرف حكمه من الأقسام التى لم يخل بها»: لأنا [٢٢٤/ أ] نقول: نحن نمنع الحصر؛ وأما أن ما لم يذكره يعرف حكمه مما ذكره: فذلك لا يدل على الحصر؛ فهذا سؤال واقع لا جواب له، فمن تنبه لذلك بطريق تحرير الكلام، اختار هذا التقسيم، وبيان أحكام أقسامها. وأما ما ذكر[1] من جعل أحد قسمى الشىء قسيما له، فهذا أيضا وارد، ويضع هذا السؤال ما نبهنا عليه فى شرحنا لكلام المصنف، وهو أنا نقول: لا شك أن ههنا أقساما ثلاثة: الظاهر فقط، أى: بمفرده، وغير الظاهر فقط، أى: بمفرده، والمجموع المركب منهما.

وانحصار الأقسام فى ثلاثة ضرورى، وليس يتجه عليه السؤال المذكور؛ فإن المركب من الظاهر وغير الظاهر ليس قسما لغير الظاهر فقط، أى: بمفرده.

وأما الوجه الثانى: فالجواب عنه أن نقول: الخلاف بين الشيخين ملخص؛ وذلك لأن المراد بكثرة المجازات: إذا اختلفت أنواعها، وأما إذا اتحد نوعها، فهو مجاز واحد، وليس فى ذلك إلا حمل لفظ الكثرة على الكثرة بالنوع، ولفظ الوحدة على مقابله؛ ولعلها السابق إلى الذهن ههنا.

أما قوله: «أما أن يكون المراد بتلك المجازات أن تكون مختلفة بالنوع، فلا وجه لما ذكره أبو الحسين، ولا المثال يشبه هذا»:

قلنا: لا نسلم: قوله: «إذا اختلفت بالنوع، ولم يترجح بعضها على البعض - كانت

---

(١) فى «حـ»: فأما ما ذكرت.

نسبة الكل إلى الحقيقة نسبة واحدة، ولا يمكن حمله على الكل؛ لتعذر الإتيان بالكل، وأما الحمل على البعض بصفة التخيير، والتخيير لم يثبت ههنا بدليل شرعى، بل بالتشهى، فكيف يجوز ذلك، مع أن مراد الشارع نوع معين؟!: قلنا: لا نسلم أن التخيير ههنا لم يثبت بدليل شرعى[1]؛ بل بدليل شرعى:

وبيانه: أن الخطاب لابد من حمله على معنى من المعانى؛ دفعا للإلغاء، وذلك المعنى: إما الحقيقة، أو المجاز ضرورة: لا سبيل إلى الأول بالفرض؛ فتعين[2] الثانى: وذلك المجاز الذى يحمل اللفظ عليه[3]: إما أن يكون بحمل تلك الأنواع التى لا نهاية لها، [أو نوع واحد منها بعينه][4]، أو نوع واحد منها لا بعينه؛ الحصر ضرورى:

لا سبيل إلى الأول؛ إذ هو غير محصور ههنا؛ لأن الكلام فيما إذا كانت مجازات اللفظ مختلفة النوع غير محصورة، فقد تعذر الحمل على الأول. ولا سبيل إلى الثانى؛ وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح. فتعين الثالث؛ فيلزم ثبوت التخيير - ههنا - بمقتضى هذا الدليل؛ فقد تبين أن التخيير ليس بالتشهى؛ بل بالدليل المقتضى شرعيته على ما قررناه؛ فقد تلخص محل النزاع أيضا.

وأما قوله: «المثال لا يشبه هذا»: قلنا: المثال الذى ذكره أبو الحسين إنما ذكره لبيان مثال للتخيير، ولم يذكره بيانا للتخيير بين مختلفات النوع، وأن التخيير ممكن مع تعذر الحصر، وإنما المتعذر الإتيان بالكل، مع تعذر الحصر، ونقل لفظه الدالي على ذلك.

أما قوله: «إن أمكن [٢٢٤/ ب] ما يقوله أبو الحسين، وجاز، فلم لا يجوز فيما إذا كانت الوجوه محصورة؟!»: الفرق بينهما: إذا كانت وجوه المجازات محصورة، أمكن حمل اللفظ على كل تلك المجازات؛ لأنه ممكن مع الحصر وإذا لم تكن محصورة، فذلك متعذر؛ لعدم انحصارها. أما قوله: «وكذا فى المشترك إذا لم توجد قرينة مخصصة بأحد المسميات بعينه»:

قلنا: أبو الحسين قائل ذلك، وكذا غيره؛ فإن اللفظ المشترك المتجرد عن القرائن إذا قلنا: «لا يجوز استعماله فى جميع معانيه، فإنه عند الإطلاق [يدلُّ] على أحد المسميات على البدل.

أما قوله: «الكلمة الواحدة إذا كانت مشتركة، فقد سبق الاختلاف فيه، وأما إذا

---

(١) فى «أ»: غير شرعى.

(٢) فى «أ»: فيتعين.

(٣) سقط فى «ب» «ز».

(٤) سقط فى «حـ».

كانت غير مشتركة، فلم يجوِّزْ أحد أن يريد بها معنيين مختلفين؛ فهذا الاختلاف من أين نشأ؟!»:

قلنا: الاختلاف فى استعمال اللفظ فى معانيه المختلفة - سواء كانت حقيقة، أو مجازا، أو البعض حقيقة، والبعض الآخر مجازا - مشهور بين علماء الأصول، مذكور فى غير واحد من الكتب الأصولية. فقد اندفع ما أورده هذا المعترض على كلام المصنف.

لا يقال: «تقسيم المجاز إلى الأقوى والأضعف، لا يختص بالمحصور[1]، بل يأتى - أيضا - فى غير المحصور»: لأنا نقول: لا يتأتى فى غير المحصور؛ لأن زيادة القوة المراد بها أن يدركها، ويحمل اللفظ على ذلك المجاز، وهذا فى غير المحصور محال؛ وذلك لاستحالة ما هو الأقوى فى أفراد لا نهاية لها؛ لأن إدراك ذلك بدون إدراك ما لا نهاية له محال، ولأن من فوائده: أنه إذا لم يكن[2] فيها ما هو أقوى، حمل اللفظ[3]، وحمل اللفظ على الكل مع فقد الحصر - محال.

واعلم: أن جميع ما ذكرناه من أحكام الأقسام، يتقرر، وتسهل تمشيته على قواعد المعتزلة القائلين بأن التكليف بالمحال لا يجوز؛ فإن القول بالحسن والقبح العقليين حق. وأما على رأى الأشاعرة مع قولهم بفساد القاعدتين المذكورتين: ففيما ذكره المصنف نظر لا يخفى على المتأمل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْقِسْمُ الثَّانِي: وَهُوَ أَنْ يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ غَيْرَ الظَّاهِرِ مُرَادٌ، فَذَلِكَ الدَّلِيلُ: إِمَّا أَنْ يُعَيِّنَ ذَلِكَ الْغَيْرَ، أَوْ لا يُعَيِّنَهُ: فَإِنْ عَيَّنَهُ- وَجَبَ حَمْلُهُ عَلَيْهِ. وَإِنْ لَمْ يُعَيِّنْهُ، فَالْقَوْلُ فِيهِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الأَوَّلِ.

الشرح: اعلم-وفقك الله تعالى-أن حكم هذا القسم هو حكم القسم الأول[4] من غير فرق: وذلك لأن الدليل إذا دل على أن غير الظاهر مراد، وجب حمل اللفظ على المجاز؛ لما ذكر من الدليل: فإن عين هذا الدليل المجاز: وجب حمل اللفظ عليه؛ عملا بالدليل. وإن لم يعين هذا الدليل المجاز - فلا يخلو: إما أن يكون المجاز واحدا بالنوع، أو أكثر: فإن

---

(١) فى «ب» و«ز»: المحصور.
(٢) فى «حـ»: تكن.
(٣) أى: على الكل.
(٤) أى: حكم القسم الأول.

كان واحدا بالنوع: وجب حمل اللفظ عليه؛ لتعين هذا المجاز، ووجود(١) الدليل الدال على حمل اللفظ على المجاز. وإن كان أكثر من واحد: فإما أن يكون [٢٢٥/ أ] دليل آخر غير (٢) الدليل الدال على أن المجاز هو المراد - [فيدلُّ] على أن واحدا منها بعينه مراد، [أ] و يدل على أن واحدا بعينه منها غير مراد، أو لا يدل الدليل على واحد منها(٣). فأقسام هذا القسم بأحكامها هى أقسام القسم الأول بأحكامها من غير فرق؛ فلا حاجة إلى الإعادة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْقِسْمُ الثَّالِثُ وَهُوَ: أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ ظَاهر الْخِطَابِ مُرَادٌ، وَغَيْرَ ظَاهِرِهِ مُرَادٌ: فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ مُعَيَّنًا- وَجَبَ الْحَمْلُ عَلَيْهِ؛ فَيَكُونُ اللَّفْظُ مَوْضُوعا لَهُمَا مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، أَوْ تُكُلِّمَ بِالْكَلِمَةِ مَرَّتَيْنِ. وَإِنْ لَمْ يَتَعَيَّنْ ذَلِكَ الْغَيْرُ- فَالْكَلامُ فِيهِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الأَوَّلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا دل الدليل على أن ظاهر الخطاب مراد وغير الظاهر مراد، فهذا الدليل يدل على حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز: فإن [كان](٤) ذلك الغير معينا، فإما أن نقول: يجوز استعمال اللفظ فى المعنيين، إذا كان أحدهما حقيقة، والآخر مجازًا، أو لا نقول(٥) بذلك:

فإن قلنا: بالجواز، وجب حمل اللفظ عليهما؛ عملا بالدليل الدالّ على ذلك، السالم عن المعارض. وأما إذا قلنا: بعدم الجواز، وجب حمل اللفظ عليهما؛ احترازا عن القول بالدليل، لكن لا بناء على جواز استعمال اللفظ فى المعنيين دفعة واحدة؛ لأنا نتكلم على خلاف هذا التقدير، بل هذا على أن اللفظ موضوع لهما من جهة اللغة، أو من جهة الشرع، أو أنه تكلم باللفظة الواحدة مرتين؛ جمعا [بين](٦) الدليلين بقدر الإمكان، وهو الدليل الدال على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا، والدليل الدال على منع استعمال اللفظ فى معنيين معا دفعة؛ لأن الدليلين قد تعارضا؛ ضرورة أن التقدير أنه لا يجوز استعمال اللفظ فى المعنيين معًا دفعة؛ لقيام الدليل الدالّ على [عدم](٧) جوازه،

---

(١) فى «أ»: ذلك.
(٢) فى «ب»: من عين.
(٣) فى «أ» و«حـ»: منهما.
(٤) سقط فى «حـ».
(٥) فى «حـ»: ولا نقول.
(٦) سقط فى «أ».
(٧) سقط فى «حـ».

والدليل - أيضا - على وجوب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه - أيضا - بالفرض. ووجه الجمع[١] بينهما أن نقول: اللفظ وضع لهما لغة أو شرعا؛ فيكون اللفظ - والحالة هذه - مستعملا فى معنى واحد؛ فلا يلزم من حمل اللفظ عليهما بالتفسير المذكور: الترك بالدليل الدال على أنه لا يجوز استعمال اللفظ فى المعنيين؛ لأنا إنما حملناه على شيء واحد وضع له اللفظ، وذلك الواحد مركب منهما؛ ولذلك إذا حملناه على أنه تكلم به مرتين، فإنه فى أحد المرتين أراد الحقيقة، وفى المرة الأخرى أراد المجاز، وهذا جائز اتفاقا، ولا مانع من ذلك.

وإنما الخلاف فيما إذا تكلم بلفظة واحدة دفعة واحدة[٢]، [٢٢٥/ب] مستعملا لها فى معنييه، سواء كان حقيقة فيهما، أو حقيقة فى أحدهما، مجازا فى الآخر؛ على ما مر بيانه.

هذا ما قاله المصنف؛ وفيه نظر، وبيانه: أن الكلام فى اللفظ الخاصِّ الذى دل الدليل على حمله على ظاهره الذى هو الحقيقة، وغير ظاهره الذى هو المجاز، فإذا حملناه عليهما- بناء[٣] على أن واضع اللغة وضعه [لهما على ما مر- فإما أن يقال: إن واضع اللغة][٤] وضعه لكل واحد واحد منهما، وهو الظاهر، وغير الظاهر، أو يقال: إنه وضعه بإزاء المجموع: [فإن][٥] قيل: «إنه وضعه بإزاء كل واحد واحد، فيكون لفظا مشتركا بينهما من جهة اللغة؛ فيكون حقيقة فى كل واحد واحد منهما؛ فيلزم صيرورة المجاز حقيقة؛ وهو محال.

وإن قيل: «إنه وضعه بإزاء المجموع المركب من الظاهر وغير الظاهر» فيصير الظاهر مجازا لهذا اللفظ؛ ضرورة أن اللفظ الموضوع للمجموع يدل بالمطابقة على المجموع، وبالتضمن على كل واحد من جزأيه، واستعمال اللفظ المجموع فى أحد جزأيه الدال عليه ضمنا- مجاز.

وتحرير السؤال: أنه لو صح ما ذكره، يلزم أحد الأمرين: إما جعل الحقيقة مجازا، أو جعل المجاز حقيقة، وإن شئت قلت: يصير غير الظاهر لغة، ظاهرا لغة، أو الظاهر لغة، غير ظاهر لغة؛ وكل واحد منهما محال. هذا كله إذا كان ذلك الغير ظاهرا، وهو المجاز معينا. وأما إذا لم يكن معينا: فالكلام فيه كما فى القسم الأول؛ وذلك أن يقال:

وأما إذا لم يكن ذلك المجاز معينا بحسب الوجوه لا بحسب الدليل: فيلزم أن تكون

---

(١) فى «حـ»: الجميع.
(٢) فى «ب»: وحده.
(٣) فى «أ»: الذى هو بناء.
(٤) سقط فى «حـ».
(٥) سقط فى «أ».

وجوه المجاز كثيرة: فإما أن يدل الدليل فى واحد معين على أنه مراد، أو على أنه غير مراد،أولا يدل على واحد من القسمين، وتعود(١) الأقسام كلها بأحكامها(٢)؛ على ما سبق فى القسم الأول. تنبيه: اعلم أن حيث قلنا: يحمل اللفظ على جميع مجازاته، فذلك بشرط ألا تكون تلك المجازات متنافية؛ كالتهديد والإباحة إذا قلنا: إن صيغة الأمر حقيقة فى الإيجاب، مجاز فى الإباحة والتهديد.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: أَمَّا إِنْ كَانَ الْخِطَابُ عَامًّا: فَإِنْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرِينَةِ- حُمِلَ عَلَى الْعُمُومِ،، وَإِنْ لَمْ يَتَجَرَّدْ- فَهَذَا يَقَعُ عَلَى وُجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ ظَاهِرُهُ، وَغَيْرُ ظَاهِرِهِ مَعا؛ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ مُعَيَّنًا- حُمِلَ اللَّفْظُ عَلَيْهِ؛ عَلَى التَّفْصِيلِ الْمَذْكُورِ،، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُعينا- فَالْكَلامُ فِيهِ كَمَا فِى الْخَاصِّ؛ إِذَا دَلَّتِ الدلالَةُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ غَيْرُ ظَاهِرِهِ.

وَثَانِيهَا: أَنْ يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ لَيْسَ ظَاهِرَهُ، وَأَنَّ الْمُرَادَ غَيْرُ ظَاهِرِهِ- فَهَهُنَا: لابُدَّ أَنْ يُوجَدَ الدَّلِيلُ عَلَى التَّعْيِينِ؛ لأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُرَادُ ظَاهِرَهُ- جَازَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بَعْضَ مَا يَتَنَاوَلُهُ، وَجَازَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ شَيْئًا آخرَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ الخِطَابُ؛ فَإِذَا لَمْ يَصِحَّ اجْتِمَاعُهُمَا- فَلابُدَّ مِنْ دَلِيلٍ يُعَيِّنُ الْمُرَادَ.

وَثَالِثُهَا: أَنْ يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ بَعْضَهُ مُرَادٌ؛ وَهَذَا لاَ يَقْتَضِى خُرُوجَ الْبَعْضِ الآخَرِ عَنْ أَنْ يَكُونَ مُرَادًا؛ لأَنَّهُ لاَ يُنَافِى ذَلِكَ؛ فَإِنْ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْبَعْضُ- خَرَجَ الْبَعْضُ الآخَرُ عَنْ كَوْنِهِ مُرَادًا؛ لأَنَّ ذَلِكَ إِخْبَارٌ بِأَنَّ ذَلِكَ الْبَعْضَ هُوَ كَمَالُ الْمُرَادِ.

وَرَابِعُهَا: أَنْ يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ بَعْضَهُ لَيْسَ بِمُرَاد؛ وَحِينَئِذٍ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ مُرَادًا؛ وَيَبْقَى مَا عَدَاهُ تَحْتَ ذَلِكَ الخِطَابِ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا قد بينا أن الخطاب الذى لا يمكن إجراؤه على ظاهره: إما أن يكون خاصا أو عاما، وقد تكلمنا فى القسم الأول بأقسامه وأحكامه، والآن نتكلم فى القسم الثانى، ونبين أقسامه وأحكام تلك الأقسام؛ فنقول: إذا كان الخطاب عاما، وقد دلت القرينة على أن العموم غير مراد - يقع على أربعة أوجه؛ وذلك لأن العموم إذا لم يكن مرادا من الخطاب [٢٢٦/ أ] العام، [يلزم من أن

---

(١) فى «ب»: وتقول.

(٢) فى «ب»: أحكامها.

يكون][1] غير الظاهر منه مرادا؛ لأن العموم هو الظاهر من الخطاب العام، فإذا لم يكن الظاهر منه مرادا، كان غير الظاهر منه مرادا جزما، والذى هو غير الظاهر بالنسبة إلى الخطاب العام: إما أن يكون [غير][2] داخل فى الخطاب العام أصلا، وإما هو داخل فيه: أما [3] القسم الأول - وهو: أن يكون ما هو غير داخل فيه أصلا مرادا -: فإما أن يكون المراد هو فقط، أو يكون المراد [منه][4] ما هو الظاهر أيضا:

وأما القسم الثانى - وهو: أن يكون المراد ما هو داخل فيه -: فذلك إما لأن القرينة دلت على إرادة ذلك البعض، أو لا بهذا الطريق، بل بطريق[5] أن القرينة دلت على عدم إرادة البعض الآخر. وإذا ثبت انحصار أقسام هذا القسم فى الأربعة التى ذكرناها فنقول: إما أن تكون القرينة دالة على أن المراد ظاهر العموم وغير ظاهره، وهو أحد الأقسام الأربعة، أو تكون القرينة دالة على أن المراد غير ظاهره، وأن ظاهره غير مراد، وهو قسم آخر من الأقسام الأربعة، أو تدل القرينة على أن البعض غير مراد، أو تدل القرينة على أن البعض مراد، وهما قسمان من الأربعة الأقسام. وإذا ثبت انحصار أقسام هذا الخطاب، فلنذكر أحكام الأقسام على الترتيب الذى ذكره المصنف:

فاعلم: أنه قال: «أحدها: أن تدل القرينة على أن المراد ظاهره وغير ظاهره معا: فإما أن يكون ذلك الغير معينًا أو لا: فإن كان معينًا، حمل اللفظ عليه، وإن لم يكن معينا، فالكلام فيه كما فى الخاص، إذا دلت الدلالة على أن غير ظاهره مراد». وهو يشير بهذا الكلام إلى ما سبق من أقسام الخطاب الخاص، وتلك الأقسام هى التى تخرج من ذلك التقسيم، وهو أنا قلنا: إما أن يدل فى واحد معين على أنه مراد، أو على أنه غير مراد، أو لا يدل...[6] إلى آخر التقسيم المذكور ثمة.

ثم قال المصنف: «وثانيها: أن يدل الدليل على أن المراد ليس ظاهره، وأن المراد غير ظاهره؛ فههنا: لابد وأن يوجد الدليل على تعيين المراد؛ وذلك لأن المراد ليس ظاهر العموم، بمعنى: أنه ليس كل المراد، ولا بعض المراد، والمراد غير الظاهر، وغير الظاهر ينقسم إلى قسمين: قسم لم يتناوله الخطاب أصلاً، وقسم هو بعض ما تناوله الخطاب،

---

(١) فى «جـ»: يلزم من ألا يكون.
(٢) سقط فى «ب».
(٣) فى «جـ»: وأما.
(٤) سقط فى «ب».
(٥) فى «ب»: بل الطريق.
(٦) فى «جـ»: ولا يدل.

وانقسام غير الظاهر إلى هذين القسمين ظاهر؛ وذلك لأن ما ليس بظاهر من الخطاب: إما أن يكون داخلاً فى أفراد العام، أو خارجا.

وإذا ثبت انقسام غير الظاهر ههنا إلى هذين القسمين: فإما أن يمكن اجتماعهما، أو لا: فإن لم يمكن اجتماعهما: فلابد من دليل ههنا يعين المراد؛ لأن غير الظاهر - ههنا - لما انقسم إلى القسمين المذكورين، فإرادتهما محال؛ لاستحالة اجتماعهما؛ لأن الكلام فى مثل [٢٢٦/ب] ذلك، وحمل اللفظ على أحدهما دون الآخر محال؛ لتساويهما، واستحالة الترجيح من غير مرجح، وعدم إرادتهما محال؛ لأنه يفضى إلى إلغاء الخطاب؛ فتعين الافتقار إلى دليل معين للمراد؛ وهو المطلوب؛ وهذا بخلاف القسم الأول، وهو أن يدل الدليل على أن الظاهر، وغير الظاهر مراد؛ لأن غير الظاهر هناك - وإن انقسم إلى القسمين المذكورين ههنا بحكم العقل - لكن أحد القسمين، وهو أن يكون غير الظاهر: ما هو داخل فى المراد لا يكون واقعًا فى هذا القسم، وهو ما إذا كان الظاهر وغير الظاهر مرادا؛ لأنه لو كان داخلا فيه، يلزم التكرير فى المراد؛ ضرورة أن غير الظاهر هو جزء من الظاهر، أريد مرة بإرادة الظاهر، فلو حمل غير الظاهر على هذا فى هذا القسم، يلزم التكرار[1] فى المراد، وذلك لا يفيد فائدة زائدة. هذا إذا لم يمكن اجتماعهما. وأما إذا أمكن[2] اجتماعهما: حمل[3] هذا اللفظ على الكل، أو على أحدهما؛ على ما مضى.

قال المصنف: وثالثها: أن يدل الدليل على أن [بعضه مراد: فإما أن يدل الدليل][4] على أن ذلك البعض هو المراد، أو لا يدل على ذلك، بل يدل على أنه مراد: فإن كان الواقع هو الأول: انحصر المراد فى ذلك البعض؛ فلا يكون غير ذلك البعض مرادًا. وإن كان الواقع هو الثانى: لم ينحصر المراد فى ذلك البعض، بل جاز أن يكون فى البعض الآخر، وجاز ألا يكون.

قال المصنف: «ورابعها: أن يدل الدليل على أن بعضه غير مراد: فإما أن يدل الدليل على إرادة بعض معين، أو على إرادة بعض غير معين: فإن كان الأول: خرج ذلك البعض عن أن يكون مرادًا، وبقى البعض الآخر مندرجا تحت الخطاب. وإن كان الثانى: بقى الإجمال فى الخطاب إلى أن توجد دلالة معينة».

---

(١) فى «أ»: التكرير.
(٢) فى «أ»، «ج»: لم يمكن.
(٣) فى النسخ: احتمل ولعل الصواب ما أثبتناه.
(٤) سقط من «أ»، «ج».

واعلم: أن عبارة المصنف فى أول هذا القسم - هى [هكذا] [(١)]: «أما إذا كان الخطاب عاما، فإن تجرد عن القرينة، حمل على العموم، وإن لم يتجرد، فهذا يقع على أوجه»: وفيها إشكال؛ وذلك لأنه قال فى أول هذه المسألة: «الخطاب الذى لا يمكن حمله على ظاهره، هذا الخطاب: إما أن يكون خاصا أو عاما»، ثم ذكر الخاص وأقسامه وأحكامه، ثم ذكر: «وإن كان عاما، وتجرد عن القرينة، حمل على العموم»؛ وهذا محال فى هذا القسم؛ لأن الكلام فى الخطاب الذى لا يمكن حمله على ظاهره؛ فلا يمكن أن يتجرد عن القرينة، ويحمل على الظاهر؛ فيصير ما لا يمكن حمله على ظاهره، محمولا على ظاهره، وهو محال. وإذ قد أتينا على شرح هذه المسألة، [فلننقل ما قاله صاحب «المعتمد» فى هذه المسألة؛ فإن بفهم كلامه: تحصل الإحاطة بهذه المسألة، والمصنف يأخذ منه، ويتصرف فيه، فيظهر[(٢)] الفرق بين التصريفين، وبين الطريقتين:

قال صاحب «المعتمد»: اعلم: أن خطاب الله وخطاب رسوله ﷺ لابد وأن يفيد شيئا ما، ولا يخلو إما ألا يحتمل أكثر من حقيقة واحدة، [أو يحتمل؛ فيكون مشتركا بينها، والذى لا يحتمل أكثر من حقيقة واحدة] [(٣)]: إما أن يكون عاما، أو خاصا: فإن كان خاصا: فإما أن يتجرد عن القرينة أو لا: فإن تجرد عنها: حمل اللفظ على ظاهره، وإن لم يتجرد عنها: فإما أن تدل القرينة على أن المراد ليس هو ظاهره، أو تدل على أن المراد هو ظاهره، [أو تدل على أن المراد ظاهر الخطاب] [(٤)] وغير ظاهره، فإن دلت على أن المراد ليس ظاهره: خرج الظاهر عن أن يكون مرادا، ولا يخلو ذلك الخطاب: إما أن يكون متجوزًا به على [غير] [ظاهره، أو غير متجوز به] [(٥)] على غير ظاهره،بعد ذلك[(٦)]: وجب أن تقترن به قرينة تدل على المراد؛ لأن الخطاب يتناول[(٧)] غير ظاهره؛ فيحمل عليه. وإن كان قد تجوز به فى غير ظاهره، لم يخل وجه المجاز الذى يستعمل [(٨)] الخطاب فيه: إما أن يكون واحدا، أو أكثر من واحد: فإن كان واحدًا: حمل اللفظ عليه

---

(١) سقط فى «جـ».

(٢) فى «جـ»: يظهر.

(٣) سقط فى «جـ».

(٤) سقط فى «أ»، «جـ».

(٥) سقط فى «جـ».

(٦) فى جميع النسخ: على بعد ذلك.

(٧) فى المعتمد: ليس يتناول.

(٨) فى «ب»، «ز»: استعمل.

من غير افتقار إلى دلالة زائدة؛ لأن الحكيم إذا جرد خطابه عن قرينة تدل على أنه أراد غير فائدته اللغوية، فلابد وأن يعنى به ما يعنى به أهل اللغة، وإذا لم يعن به الحقيقة، عنى به المجاز. وإن [١] كان وجه المجاز الذى يستعمل فيه الخطاب أكثر من واحد: لم يخل من أن تدل دلالة مبتدأة على المراد بعينه، أو لا تدل دلالة على ذلك: فإن دلت دلالة مبتدأة على المراد بعينه: فلا تخلو وجوه المجاز: إما أن تكون محصورة، أو غير محصورة: فإن لم تكن محصورة: فلابد من دلالة على ما أريد منها. هذا ما ذكره قاضى القضاة، قال: «لأنه لا يجوز أن يريدها المخاطب كلها مع تعذر حصرها علينا»؛ ويمكن أن يقال: إنه [أرادها] [٢] كلها على البدل؛ لأن ذلك يمكن مع فقد الحصر، ومع فقد دلالة على التعيين، ولا يمكن سواه؛ يبين ذلك: أنه يحسن أن نؤمر بذبح [٣] بقرة، فنكون مخيرين فى ذبح أى بقرة شئنا [٤]، وإن لم يمكننا حصر البقر، فبان أن التخيير يمكن مع فقد الحصر [٥]. فأما من لم يجز أن يراد بالكلمة الواحدة المعنيان المختلفان: فإنه يجىء من [٦] مذهبه أنه لابد من دلالة تدل على المراد بعينه؛ لأن اللفظة ما وضعت للتخيير. فأما إن كانت وجوه المجاز محصورة: فإنه لا يخلو: إما أن تكون متساوية فى القرب من الحقيقة وقوة الشبه بها، أو لا تكون متساوية فى ذلك: فإن كان بعضها أشبه بالحقيقة من بعض [٧]: حمل اللفظ عليه؛ لأنه أسبق [٨] إلى الأفهام؛ لقوة شبهه [٩] بالحقيقة، ويخرج الباقى عن أن يكون مرادًا؛ كما أن الخطاب إذا حمل على حقيقته [١٠]، [لا يحمل] [١١] على المجاز إلا بدلالة؛ وهذا يتم على قول الفريقين. وإن كانت وجوه المجاز متساوية - لم يخل: إما أن تدل دلالة على أن بعضها غير مراد، أو لا تدل دلالة على ذلك: فإن لم

---

(١) فى «ب»: فإن.

(٢) سقط فى «جـ».

(٣) فى «ب»: ذبح.

(٤) فى «جـ»: شاء.

(٥) فى «ب»: مع قصد الحصر.

(٦) فى «ب»:عن.

(٧) فى «ب»، «ج»: البعض.

(٨) فى «ب»، «ج»: اسبقها.

(٩) فى «ب»، «ج»: الشبه.

(١٠) فى «ب»: حقيقة.

(١١) سقط فى «ب».

تدل دلالة على ذلك: حمل اللفظ عليها؛ لأنه ليس بعض الخطاب بحمل (١) اللفظ عليه أولى من البعض، فلو أراد الحكيم بعضها لدل عليه. فإذا حمل الخطاب عليه (٢) فإن كانت غير متنافية، وأمكن أن تراد بالكلمة الواحدة: حمل الخطاب عليها [أجمع](٣). وإن لم يمكن أن يراد بالكلمة [الواحدة] (٤) معا، حمل اللفظ عليها على البدل، والأولى أن يقال على مذهب هؤلاء: إنه ينبغى أن يحمل اللفظ على البدل، وإن أمكن الجمع بينهما؛ لأن الخطاب ليس بعامٍ؛ فيحمل على الجمع.

ومثال المعانى التى تتنافى أن تراد بالكلمة الواحدة: قول القائل لغيره: «افعل»، إذا دلت الدلالة على أنه غير أمر؛ فإنه يصح أن تكون إباحة، وأن تكون تهديدًا، واستعماله فى كل واحد منهما مجاز (٥)، ولا يجوز أن يستعمل فيهما على الجمع، مع أنه متناول لفعل واحد.

فأما من يمنع أن يراد بالعبارة الواحدة المعنيان معا، فإنه يقول: لابد مع تساوى وجوه المجاز من أن يكون مراد(٦) المتكلم واحدا منها، ولابد من أن يدل على مراده منها. وأما إذا دلت الدلالة على أن بعض وجوه المجاز لم يرد: فإنه يجب حمل الخطاب على الوجه الآخر، إذا لم يبق إلا واحد، وإن بقى أكثر من واحد، حمل عليها: إما على الجمع، أو على البدل؛ على رأى من جوز ذلك، ومن لم يجوز ذلك يقول: لابد (٧) من قرينة، وإن كانت الدلالة على أن غير الظاهر مراد - فلا يخلو: إما أن تعينه أو لا تعينه: فإن لم تعينه: فالقول فيه كالقول فى القرينة الدالة على أن المراد ليس هو الظاهر. وإن عينته وجب حمله على ذلك المعين.

قال القاضى عبد الجبار فى الدرس: إنه لا تخرج الحقيقة عن أن تكون مرادة؛ لأنه لا يتنافى أن تكون الحقيقة مرادة، وأن يكون غيرها مرادًا، إلا أن تدل الدلالة على أن المراد هو شيء غير الظاهر؛ [فيخرج الظاهر عن أن يكون مرادًا؛ لأن قولنا: إن المراد هو غير

---

(١) فى «ب»: يتحمل.

(٢) فى «ب»، «جـ»: عليها.

(٣) المثبت من المعتمد (٢/٩١٨).

(٤) المثبت من المعتمد.

(٥) المثبت من المعتمد.

(٦) فى «ب»: المراد.

(٧) فى «ب»: يقول ذلك لابد.

الظاهر] [(١)]، قد يوجب أن جميع المراد هو غير الظاهر، وأما إذا دلت الدلالة على أن ظاهر الخطاب مراد، وغير ظاهره [أيضًا] [(٢)] مراد، فإن عينت ذلك الغير، وجب حمله عليهما، فيكون الخطاب مستعملاً فيهما من جهة اللغة، على قول من أجاز ذلك في اللغة، ومن منع ذلك في اللغة، فيقول: «إن الشريعة قد وضعت تلك الكلمة لهما»، أو يقول: «إن المتكلم [تكلم] [(٣)] بها مرتين، أراد في إحداهما [ظاهر الخطاب] [(٤)]، وفي الأخرى غير ظاهر الخطاب». وإن لم تعين القرينة ذلك الغير: فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيما إذا دلت الدلالة على أن المراد ليس هو الظاهر، و لم تعينه.

فهذا هو [الكلام في] [(٥)] الخطاب الخاص. وأما إن كان [٢٢٨/أ] الخطاب عامًّا: فإنه إن تجرد عن القرينة، حمل على عمومه، وإن لم يتجرد عن قرينة، فلا يخلو: إما أن تدل القرينة على أن المراد ظاهره وغير ظاهره، أو تدل على أن المراد غير ظاهره، أو ليس[(٦)] هو ظاهره، أو تدل على أنه أريد بعضه، أو تدل على أن بعضه غير مراد: فإن دلت على أن المراد ظاهره وغير ظاهره، حمل على ظاهره [وعلى] [(٧)] غير ظاهره، إن كانت الدلالة قد عينته، على ما تقدم تفصيله على قول الفريقين، وإن لم تعينه، فالقول فيه كالقول في الخطاب الخاص، إذا دلت الدلالة على أن المراد غير ظاهره و لم تعينه. وإن دلت الدلالة على أن المراد [به] [(٨)] ليس هو ظاهره، أو أن المراد غير ظاهره و لم تعينه - لم يجز تجرد هذه القرينة؛ لأنه إذا لم يكن المراد ظاهره، جاز أن يكون المراد [هو] [(٩)] بعض ما تناوله الخطاب، وجاز أن يكون المراد شيئا لم يتناوله الخطاب، فإذا انقسم إليهما، و لم [(١٠)] يصح اجتماعهما - احتجنا إلى دلالة تعين المراد.

ويمكن أن تدل الدلالة في العام على أن بعضه مراد، ومتى دلت الدلالة على ذلك، لم

---

(١) سقط في «جـ».

(٢) سقط في «ب»، «جـ».

(٣) سقط في «جـ».

(٤) المثبت من المعتمد.

(٥) سقط في «جـ».

(٦) في «ب»، «جـ»: وليس.

(٧) سقط في «ب»، «جـ».

(٨) سقط في «ب»، «جـ».

(٩) سقط في «ب»، «جـ».

(١٠) في الأصول: فلم، والمثبت من المعتمد.

يخرج البعض الآخر عن أن يكون مرادًا؛ لأنه لا يتنافى [ذلك] (١)، فإن دلت الدلالة على أن المراد (٢) هو البعض، خرج البعض الآخر عن كونه مرادًا؛ لأن ذلك إخبار بأن كمال المراد هو البعض (٣) فإن كانت الدلالة على أن بعض [العموم] (٤) ليس بمراد: خرج ذلك عن كونه مرادا، وبقى ما عداه تحت الخطاب. واعلم: أنا إنما نقلنا كلام صاحب «المعتمد» فى الفصل برمته؛ لأنه أسد (٥) من كلام المصنف، ولا يرد عليه [جملة (٦) ما ورد على المصنف؛ فيلتأمله الناظر فى المسألة، وا لله أعلم.

قال المصنف - رحمه ا لله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: فِى أَنَّ ثُبُوتَ حُكْمِ الخِطَابِ، إِذَا تَنَاوَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْمَجَازِ - لا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُرَادٌ بِالْخِطَابِ:

مِثَالُهُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المَائِدَةُ: ٦]؛ فَإِنَّ قِيَامَ الدلالَةِ عَلَى وُجُوبِ التَّيَمُّمِ عَلَى «الْمُجَامِعِ»؛ وَهُوَ الَّذِى تَنَاوَلَهُ اسْمُ «الْمُلامَسَةِ»؛ عَلَى طَرِيقِ الْكِنَايَةِ-: هَلْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِالآيَةِ؟ فَذَهَبَ الْكَرْخِيُّ وَأَبُو عَبْدِ ا للهِ الْبَصْرِىُّ: إِلَى أَنَّهُ وَاجِبٌ. وَعِنْدَنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ:

لَنَا: الْمُقْتَضِى لإِجْرَاءِ الآيَةِ عَلَى ظَاهِرِهَا مَوْجُودٌ، وَالْمُعَارِضُ الْمَوْجُودُ، وَهُوَ: ثُبُوتُ حُكْمِ الْخِطَابِ فِيمَا تَنَاوَلَهُ؛ عَلَى وَجْهِ الْمَجَازِ - لاَ يَصْلُحُ مُعَارِضًا لَهُ؛ لاِحْتِمَالِ ثُبُوتِهِ بِدَلِيلٍ آخَرَ؛ فَوَجَبَ إِجْرَاءُ الآيَةِ عَلَى ظَاهِرِهَا.

وَاحْتَجُّوا: «بِأَنَّ ثُبُوتَ الحُكْمِ فِى صُورَةِ الْمَجَازِ - لاَبُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ؛ وَلاَ دَلِيلَ سِوَى هَذَا الظَّاهِرِ؛ وَإِلاَّ لَنُقِلَ. وَإِذَا حُمِلَ الظَّاهِرُ عَلَى مَجَازِهِ - وَجَبَ أَلاَّ يُحْمَلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ لاِمْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِى مَجَازِهِ وَحَقِيقَتِهِ مَعًا». وَالْجَوَابُ: لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لا دَلِيلَ سِوَى هَذَا الظَّاهِرِ. قَوْلُهُ: «لَوْ وُجِدَ - لَنُقِلَ»: قُلْنَا: لَعَلَّهُمُ اسْتَغْنَوْا بِالإِجْمَاعِ عَنْ نَقْلِهِ، وَا للهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك ا لله تعالى - أن صورة المسألة أن الخطاب الذى له حقيقة

(١) المثبت من المعتمد.
(٢) فى «ب»: مراد.
(٣) فى جميع النسخ زيادة: «الآخر، هو ذلك البعض». والمثبت من المعتمد.
(٤) المثبت من المعتمد.
(٥) فى «جـ»: أمد.
(٦) سقط فى «جـ»، «ز».

ومجاز، وموجب المجاز ثابت فى بعض الصور - فهل يقتضى ثبوت موجب المجاز: أن يستند ثبوته إلى ذلك المجاز؛ فيلزم من ذلك إرادة المجاز من ذلك الخطاب، ويستلزم إرادة المجاز من ذلك الخطاب: ألا يحمل ذلك الخطاب على الحقيقة؛ وإلا يلزم استعمال اللفظ الواحد فى حقيقته ومجازه؛ وهو باطل؛ لأنا نفرع هذه المسألة [٢٢٨/ب] على هذه القاعدة، أم لا يقتضى ثبوت موجب المجاز [فى بعض الصور: ألا يستند إلى ذلك المجاز ثبوته؛ حتى لا يلزم من نفس ثبوت موجب المجاز] (١) إرادة المجاز من الخطاب؟!: فى هذا اختلفوا فالذى اختاره المصنف، والقاضى عبد الجبار: أن ثبوت موجب المجاز لا يدل على أنه مراد من الخطاب. والذى اختاره البصرى من المعتزلة: أنه يدل على أنه مراد من الخطاب؛ وهو المنسوب إلى الكرخى أيضًا.

مثاله: لفظ «الملامسة» حقيقة فى اللمس الحاصل (٢) من شخصين، وهو مجاز فى الوقاع بطريق الكناية عن الوقاع باللمس الحاصل من شخصين. وإذا ثبت ذلك، فنقول: موجب المجاز فى الآية، وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة ٦] لانعقاد الإجماع على وجوب التيمم بالوقاع عند فقدان الماء، وثبوت موجب المجاز - ههنا - لا يدل على أنه مراد من الخطاب؛ فيستلزم ألا تكون الحقيقة مرادة من الخطاب؛ على ما بينا؛ فصار النزاع فى أن [ثبوت] (٣) موجب المجاز فى صورة من الصور يمنع إجراء الخطاب على حقيقته على رأى، ولا يمنع منه على رأى؛ فنقول: الحقيقة مرادة من هذا الخطاب؛ لأن المقتضى لإرادة الحقيقة من هذا الخطاب قائم، ولا معارض له؛ ويلزم من ذلك: إجراء الخطاب(٤). أما أن المقتضى قائم: فذلك لما تقرر من كون الأصل فى الكلام هو الحقيقة. وأما أنه لا معارض له: فلأنا نعنى بالمعارض

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) قال النقشواني: لفظ الملامسة يتناول الجماع وغيره بالمعنى العام لغة، فإذا جرى على عمومه فى الصورتين لا يحتاج إلى دليل آخر، ولا يكون جمعًا بين الحقيقة والمجاز فاندفعت الأسئلة. جوابه: أن هذا السؤال نشأ عن خصوص المادة، وتمثيل المسألة بالملامسة أما على المسألة فلا، ولا يلزم من فساد المثال فساد المسألة، ولا اندفاع تلك الوجوه عنها وأمثلتها بقوله تعالى:﴿وَلَا تنكحوا مَا نَكَحَ آباؤكم﴾ [النساء: ٢٢]، فإن الحكم ثابت فى صورة المجاز الذى هو العقد، فإن بالعقد على المرأة تحرم على الولد، والنكاح حقيقة فى التداخل، ولا يتناول اللفظ العقد لغة أصلاً، فتأتى البحوث بكمالها ههنا، ولا يرد السؤال. ينظر النفائس (١١٠٢/٣).

(٣) سقط فى «أ».

(٤) أى: على حقيقته.

ثبوت موجب المجاز، وهو غير مانع [من إرادة الحقيقة؛ لأنا نعنى بما يعنيه استلزام ثبوت المجاز إرادة ذلك المجاز] [(١)] للخطاب،وهذا الاستلزام غير ثابت؛ وهذا لجواز أن يكون ثبوت موجب المجاز بدليل غير هذا المجاز. فعلم أن لا معارض بالتفسير المذكور؛ فيلزم إجراء الخطاب على حقيقته؛ عملا بالمقتضى السالم عن المعارض.

احتج الخصم: بأن ثبوت موجب المجاز فى صورة ثبوته لابد له من دليل؛ وإلا يلزم ثبوت الحكم من غير دليل؛ وذلك باطل؛ ولا دليل إلا هذا المجاز؛ إذ لو كان غيره لنقل؛ لأن الظاهر من حالهم نقل الحكم مع دليله، ولو نقل، لوصل إلينا ولعرفناه؛ واللازم باطل؛ فلا دليل على هذا الحكم إلا هذا المجاز؛ فيلزم أن يكون المجاز مرادا من اللفظ؛ فلا تكون الحقيقة مرادة منه؛ وإلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ وهو باطل؛ لما تقرر.
والجواب: لا نسلم أنه لا دليل سوى هذا المجاز.

قوله: «لو وجد، لنقل [(٢)]»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون أن لو لم يكن الإجماع مغنيًا عن [نقله] [(٣)]، وأكثر [(٤)] المسائل المجمع عليها لا تنقل أدلتها؛ اكتفاء بالإجماع. وإذ قد أتينا على شرح ما قاله المصنف، فلننقل ما قاله القاضى عبد الجبار فى هذه المسألة، قال القاضى عبد الجبار فى «العمد»: اعلم: أنه يجب أن يعتبر الحكم الثابت بالدليل، فإن كان لفظ النص يتناوله على الحقيقة، قطعنا بأنه مراد به إن لم يمنع منه دليل، وإن كان لفظ النص يتناوله على وجه التوسع، لم يجب أن نقطع بذلك فيه؛ لأن الحكيم إذا خاطب بخطاب يقتضى إثبات الحكم فى شىء أو أشياء، ولم يدل على أنه لم يرد ذلك، فيجب أن نقطع على أنه مراد به؛ فلذلك قلنا ما قدمناه، ولا يجب أن يريد به المجاز إلا بدليل، فإن دل على ذلك دليل، قضى به، وإلا حكم بثبوته بالدليل الذى أوجب ذلك.

مثال ذلك: أنه إذا ثبت أن الصلاة تجب إقامتها، وكان قوله تعالى: ﴿**وأقيموا الصلاة**﴾ [البقرة ٤٣] يتناولها على الحقيقة - قطع على أنه مراد به، وإذا ثبت أنه يجب على المصلى أن يصلى على محمد وعلى آله فى التشهد، وكان قولنا: «صلاة» لم يتناولها [إلاّ] على وجه المجاز - لم يجب أن يكون ذلك مرادًا بقوله تعالى: ﴿**وأقيموا الصلاة**﴾؛ إلا أن يدل دليل سوى ما ثبت وجوبه يدل على أنه قد أريد ذلك؛ ولهذا لم

---

(١) سقط فى «حـ».
(٢) فى «أ»: لو نقل لوجد.
(٣) سقط فى «أ».
(٤) فى «أ»: أكثره.

يصح عندنا (١) إبطال ما يقوله الشافعي: أن اللمس [هو] (٢) باليد؛ بأن يقال: قد(٣) ثبت أن الجماع يتعلق به الحكم المذكور في الآية، وهو التيمم؛ فيجب أن يكون مرادًا بها، فإذا صار مرادًا بها، بطل أن يراد (٤) بها اللمس باليد؛ من وجهين:

أحدهما: أن كون (٥) الجماع مرادًا، لا يمنع كون اللمس مرادًا بها؛ لما قدمناه في الباب الأول.

والآخر: أن ثبوت هذا الحكم للجماع لا يوجب أن يكون مرادًا بالآية؛ لأنه مما يعقل باللمس على سبيل المجاز، ولا يوجب ثبوت حكم الآية فيما هي عبارته (٦) على سبيل المجاز: أن يكون مرادًا بالآية. وكذلك القول في قوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء**﴾ [النساء: ٢٢] أن ثبوت الوطء مراد به، لا يمنع ثبوت العقد مرادًا به، والله أعلم.

قال الفاضل نجم الدين [رحمه الله]: المسألة السادسة: في أن ثبوت(٧) الخطاب... [إلى آخره](٨): لما كان اللفظ عامًّا(٩) يتناول أفرادًا كثيرة، وكان من جملة أفرادها الفرد الذي لو اقتصرت الإرادة عليه، كان مجازًا - ففي هذه الصورة: يندرج هذا الفرد في عموم اللفظ من حيث هو عام، وهو فرد من أفراده كسائر الأفراد، لا من حيث هو مجاز بخصوصه، وقد يكون يراد بهذا اللفظ عندما (١٠) يكون المراد باللفظ العام هو لا غير؛ فيكون هو مرادًا من حيث هو مجاز.

ويعلم من هذا أنه يتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز [في هذه الصورة؛ لأن المراد باللفظ إن كان هو الحقيقة وهو عموم الأفراد، فقد اندرج فيه هذا الفرد من حيث هو

---

(١) في «أ»: عند.

(٢) سقط في «حـ».

(٣) في «أ»: هل قد.

(٤) في «أ»: أن يكون يراد.

(٥) في «أ»: يكون.

(٦) في «حـ»: عبارة.

(٧) أي: ثبوت حكم الخطاب.

(٨) سقط في «أ».

(٩) كلفظ «الملامسة» في قوله تعالى: «أو لا مستم النساء»، وكلفظ «النكاح» في قوله تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء».

(١٠) في «حـ»: عندنا.

فرد من أفراد الحقيقة، لا من حيث هو مجاز، فما حصل الجمع بين الحقيقة والمجاز،] [(١)] بل اللفظ المستعمل فى حقيقته فقط. وإن لم يكن [٢٢٩/ب] المراد باللفظ هو الحقيقة، بل ذلك الفرد بخصوصه - فقد إستعمل اللفظ فى مجازه فقط، فلم يحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا كاللفظ المشترك بين العامِّ وبين فرد من أفراد ذلك العامِّ؛ فإنه إن أريد باللفظ العموم، فقد اندرج ذلك الفرد فى المراد، لا من حيث هو مسمى اللفظ، بل من حيث هو فرد من أفراد المسمى؛ فلا [(٢)] يقال فى هذه الصورة: إنه استعمل اللفظ المشترك فى معنييه جميعا، بل فى بعض معنييه، وهو العموم؛ وأما المعنى الآخر، فقد اندرج [(٣)] تحت هذا العموم؛ لأنه أريد من حيث هو مسمى؛ ولذلك فإن من يمنع من استعمال اللفظ المشترك فى معنييه جميعًا لا يمنع من إرادة العام؛ بحيث يندرج فيه ذلك الفرد الذى هو مسمى أيضًا. وإذا عرفت هذا، ففى مسألتنا هذه نقول: وجد المقتضى لإجراء اللفظ على عمومه؛ فيجب الإجراء على العموم؛ لكونه حقيقة للفظ، ولا حاجة بنا أن نقول: الحكم ثبت فى هذه الصورة بدليل آخر، بل يثبت بهذا الدليل، ولا يضرنا؛ لأنا بينا أن ثبوت الحكم فى تلك الصورة بهذا [(٤)] اللفظ يكون بطريقين:

أحدهما: أن ينحصر المراد فيه بخصوصه، ويكون ذلك مجازا.

وثانيهما: بطريق أنه اندرج تحت العموم؛ وإذا ثبت بهذا الطريق الثانى، فهو يستلزم إجراء اللفظ على ظاهره وعمومه، لا أنه [(٥)] يمنع منه. ويسهل [(٦)] الجواب - أيضا - عن السؤال الذى أورده؛ لأنا نقول: نسلم أن الحكم فى تلك الصورة ثبت بهذا النص العام، ولكن لماذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؟! وإنما يلزم أن لو كان ثبوت الحكم فى تلك الصورة بطريق إطلاق اللفظ على معناه المجازى؛ وذلك إنما يكون عند انحصار المراد من هذا اللفظ فى تلك الصورة، وذلك مع إرادة العموم محال. هذا ما قاله هذا الفاضل.

واعلم: أن هذا الكلام صحيح فى نفسه، غير أنه لا يرد على المصنف؛ فإن المسألة

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «جـ»: ولا.

(٣) فى «ب»، «ز»: اندراج.

(٤) فى «جـ»: فهذا.

(٥) فى «أ»: لأنا.

(٦) فى «أ»: سهل.

ليست مفروضة فى العام عمومًا لفظيًا، إذا أريد فرد من أفراده؛ بل المسألة مفروضة فيما إذا كان اللفظ حقيقة ومجازًا، وثبت موجب المجاز، فثبوت موجب المجاز مانع من الحمل على الحقيقة على رأى، وغير مانع منه على رأى آخر.

ولا يقال: «نحن نفرض الكلام فيما إذا أريد من الخطاب العام فرد من أفراده على وجه المجاز، وذلك بطريق انحصار المراد فيه من الخطاب. يجعله مجازًا عنه»: لأنا نقول: إذا فرضتم ذلك، وثبت موجب المجاز من اللفظ العام - يعود الخلاف المذكور فى هذه الصورة؛ فلا يبقى لما ذكره المعترض فائدة أصلاً. وإن فرضتم ثبوت موجب إرادة فرد من العام لا بطريق المجاز: لم تكن هذه الصورة من صور النزاع؛ بل ذلك فرض من الكلام فى مسألة أخرى غير هذه المسألة لا تعلق لها بها.

فالحاصل: أن أحد الأمرين لازم، وهو: إما ألا يكون ما ذكره المعترض متوجها على المصنف أصلا؛ لكونه فرض مسألة غير صورة النزاع، أو تكون من صورة النزاع بالطريق الذى ذكرناه، ولا يستغنى عن ذكرنا ادعاء المعترض الاستغناء عن ذكره؛ لما بينا أنه مانع، وعرض المصنف لوجود المقتضى ولعدم المانع؛ فلا يكون التعرض لعدم المانع مستغنى عنه(١).

* * *

(١) ثبت فى «حـ»: [تم كتاب اللغات وشرحه بقدر الإمكان، والحمد لله رب العالمين، وصلواته على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى أزواجه أمهات المؤمنين، وعلى صحابته أجمعين، وسلم تسليمًا كثيرًا، دائمًا إلى يوم البعث].

محتويات الجزء الثانى(١)

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصول للإمام الرازى بالرمز [م] وبشرح الأصفهانى إلى بداية شرح الأصفهانى الخاص بمسألة المحصول السابقة عليه.